想要获取更多资源吗?



圣严法师：印度佛教史【第一章】绪说 第一节　印度及其人民
环境

印度是一个大陆，也是一个半岛。北方以世界最大山脉的喜马拉雅山、喀喇昆仑山、兴都库斯山为屏障，而与大陆的我国西藏、西康、云南接壤，又与西北方的阿富汗及东南方的缅甸为分界。但是印度的西面是阿拉伯海，东面是孟加拉湾，最南端是科末林岬，隔着保克海峡，与锡兰相望，锡兰之南即为印度洋。向北看，是大陆；向南看，是半岛。南端尖突，北部广阔，形成一个大三角形。

地理

现在，从东到西，阔有一千三百六十英里，从南到北，长则一千八百英里，海岸线长达三千英里，面积之大几占全球十五分之一，与全部欧洲(除苏联部分)相等。原来，西起东经六十二度之巴基斯坦西南边境，东迄阿萨密东部之东经九十三度，宽占经度为三十一度；北起喀什米尔北端之北纬三十七度附近，南迄锡兰岛中部之北纬七度附近，长占纬度亦约三十一度。以北纬二十五度稍北，为全区的最宽处。大部分地区位於北回归线以南，故其大半属热带，小部分属温带。

印度的地域，现可分为三大地区：

(一)喜马拉雅山及其关隘地区：北起阿富汗，东至阿萨密省。西部则关隘甚多，而以基尔及(Gilgit)与白夏瓦(Peshawar)最富军事价值，因其与中国、苏俄、阿富汗接壤，今此二关隘，在巴基斯坦境内。印度本藉山水屏障，堪称世外桃源，可是历代外族的入侵，即是通过此等关隘而来。

(二)印度河及恒河流域地区：由印度河及恒河盆地所形成的平原，位於喜马拉雅山麓，长约二千英里，阔约二百英里。这便是印度文化的发祥地带，又可分为二区：1.以西方印度河为中心的五河地方，其地富於水利，土地肥沃，气候温和，宜於农牧。印度河的出口是阿拉伯海，其上游注入印度河的支流很多，而以五河最着。旁遮普(pa~nja - b)省之名，即由五(pa~nj)河(a - b)的古波斯语而来。印度的名，即由印度河(Indus)而来，泛称为信度(Sindhu)，即是水或海的意思，首先仅用於称呼印度河流域，后来成了全印度的名称。2.以东南方恒河为中心的平原，恒河发源於雪山，途中集无数支流，灌溉两岸广大的平原，而以孟加拉湾为出口。

恒河最大的支流是阎牟那河(Yamuna)，在此河的上流萨特雷池河(Sutlej)之间的区域即拘罗(Kurukserowa)地方，即是婆罗门文明的中心地，婆罗门所称的中国(Madhyade'sa)，便是指这一区域，故又被称为婆罗门国(Brahma - varta)或雅利安邦(Aryararta)。佛教所称的中国，乃是指恒河流域中的摩揭陀地方。

(三)德干高原：此在恒河以南，又可分为：1.中央高原，即起自频耶山及萨波罗山，达印度洋，拥有孟加拉湾及阿拉伯海之间一带地区。2.利於耕种的东部海岸地区。3.利於工商的西部海岸地区。4.现代国防上极有价值的半岛极南地区。

人种

若详细分别，印度种族约有数百，堪称世界人种的博览场。印度是一古文化的发达之地，在雅利安人尚未来到之前，她就有了很高的文化，在旁遮普(即五河)及信德(Mahenjodaro)的发掘，看出在五千年前，这里已发展出人口众多的大城，其文化已比同时的埃及、巴比仑还高。这不是雅利安人的遗迹，可能即是后来被雅利安人征服的土着文明。

印度自古即不断地有外来民族自西北侵入，像波浪一般，层层相继。以体质及文化的程度来看，大略可分为五类：

(一)委得人(Veddas)：他们的后裔，传延到今日，他们具有最原始人类的状貌，也分布在印度最遥远的南端，专门研究此种人类的学者，都称之为“生存的一种原人化石”。但他们也是外来民族，或许是最早侵入印度的一支。

(二)达罗维荼人(Dravidian)：五千年前在印度河流域创建文明的，可能就是此族。皮色暗黑，身体矮小，发多而卷，面较长，鼻阔平，眸黑。一般人猜想其来自土耳其斯坦，锡尔达拉河(Syrdarya)上游，侵入印度后，即把先到的委得人，赶到南方去，而占据了印度的北部与中部。

(三)雅利安人(Aryan)：此族的体格高大，面方正，多须而鼻细高，黑眸，肤色与南欧人相似，其发祥地，一般说是来自中央亚细亚，但最早发源何处，至今尚无可靠的根据。雅利安人到印度的时代，据古莲威(Grunwedel)说，是西元前两千年，费尔古森(Fergusson)则说是西元前三千年，另有一位乌法维，却主张在西元前一千五百年。此一问题，曾有许多史学家、语言学家、考古学家，着述争论为时甚久。总之，他们战败了先到的达罗维荼人，将一部分收为奴隶，一部分赶向南方，而自己便在那里居留下来。

(四)回教人：这一族侵入印度北部达七百年之久。此族是土耳其人与伊朗人的混血种，而保有土耳其人的成分较多。身材高大，肤白，睛黑或灰，多须髯，鼻细长而颇隆。

(五)蒙古人：此族最早侵入印度西北部的，是大月氏王丘就却，於西元前二十六年灭了希腊王朝而创立了贵霜王朝。在此以前有希腊人弥兰陀王，曾将大军入印建都於奢羯罗。大月氏本为我国甘肃山谷间一小部落。以人种地理的分布而论，是属於蒙古族的西蒙人，即是厄鲁特人(Eleuts)。现在所称的蒙古人，乃系指的蒙古人、西藏人、突厥人、伊朗人、缅甸人的混血种，保

有中国人的成分较多。其居於西北印的，身材高大，鼻狭窄，颇似伊朗人；居於缅甸、阿萨密省、孟加拉省、不丹、锡金、尼泊尔的，肤色黄而面部平坦，视之如中国人无甚异。(此人种资料采自李学曾《亚洲种族地理》第二篇第二及五章)

语文

正由於许多民族相继入侵，又彼此同化、相互通婚，故形成更多的混血人种。复以其生活习惯、宗教信仰、地域隔阂的缘故，印度语言之庞杂，也为世界之冠。约略可分三点述之：

(一)古印度雅利安人的语言为吠陀语，以后进化为梵文。梵文与波斯语、拉丁语为同一语系，由此演变而产生印度各种语文。

(二)佛教出现时，梵字已不普遍，代之而起的是各地方言，为了统一方言的标准语而有"雅语"(Sanskrit)的出现。至西元前四世纪间，梵字有了若干程度的改革而复兴，成为印度古典学者采用的文字，大体与雅语相近，中国即称之为梵语。由近代发现的古代碑铭文字及中国古代对佛经的音译推知，释尊当时所用的，现在虽不能确定，但很可能是用一般大众的混成俗语的机会较多，此种俗语，再经若干变化，即成为巴利语，唯今日南传所用的巴利语，既非佛世的原状，亦与阿育王时代的有所不同，它是经过几次变化而成的，但较梵语写成的经律，可能略早。佛陀偶尔用雅语，来自各地的弟子们，则可用各自的方言，传布佛法。佛灭后王舍城(Ra－jagrha)第一次圣典结集，大抵是用混成的俗语。后来梵文复兴，佛教的学者们，自不免又用了梵文；近世在尼泊尔、高昌、于阗等地发掘到了若干梵文佛典，足征汉译圣典的原本是无可置疑地出於梵文。

(三)印度方言总计达二百二十馀种之多，主要语文有十三种，今印度宪法规定为通用的语文者，则有印度语、巴利语、孟加拉语、阿萨密语、喀什米尔语、旁遮普语、拉基普特语、信德语、朗达语、蒙达语、奥雷萨语、特鲁古语、马拉提语、卡纳达语、塔米尔语、土鲁语、马拉雅拉语、锡兰语。印度人常因回教与印度教的信仰冲突而流血，为了保护各族的语文，也会引起战祸，可见其情况之一斑了。

圣严法师：印度佛教史【第一章】绪说 第二节　印度的宗教

有人说：通观印度的历史，得於其中寻出世界一切宗教之模型，同时又能寻出希腊以来迄於近世之西洋哲学的重要思想；而尤足为印度夸者，此等宗教与哲学，自始即保持着一体不离之关系而前进。西洋则发生於希腊的哲学与发生於犹太的基督教，在古代本相冲突，至中世两相调和，近世则再分离，而与印度大异其趣。(此语见於高楠顺太郎及木村泰贤合着《印度哲学宗教史。绪论》)

四《吠陀》

印度民族众多，宗教也多，唯以雅利安人的宗教为正统，那就是根据《吠陀》而来的一贯思想和信仰。佛经中的婆罗门教，现在的印度教，都是由此而来。

四《吠陀》的大致内容是：

(一)《梨俱吠陀》：含有一千零一十七篇长短不一的祭祀圣歌，其中仅十分之一是关於一般世俗的，十分之九皆是宗教的，尤以＜礼敬太阳神歌＞为最重要，乃为婆罗门僧侣朝夕祷颂的一首。其内容成立的时代不一，最迟则为西元前一千年顷编集而成，此一《吠陀》乃为考察雅利安人最古状态的唯一资料。

(二)《莎摩吠陀》：计收圣歌一千五百四十九首，为婆罗门僧侣於酒祭时所唱者。

(三)《夜柔吠陀》：此与《莎摩吠陀》大致相同，是教导如何施行祭礼者，所不同的，大部分为《梨俱吠陀》中，尚未出现的独创祭词。

(四)《阿闼婆吠陀》：内容分二十卷，包括七百三十一首圣歌。此系雅利安人与印度原居民族接触之后，吸收其若干信仰的要素而后集成，故其多属神咒，为控制神鬼之法，仅少数为歌颂上帝之诗，所以多含迷信色彩。

四阶级

婆罗门教的三大纲领是：1.《吠陀》天启主义，2.祭祀万能主义，3.婆罗门至上主义。这也可说是神教的特色。《吠陀》是由梵天上帝的启示而来，所以神圣无上。依据《吠陀》的指导而行祭祀，所以无所不能；祭祀须由婆罗门僧侣职掌，所以婆罗门阶级也是至上的。

实则，阶级制度的出现，乃在雅利安人到了印度之后，由於《吠陀》诗歌的渐增，祭祀仪式的渐繁，始产生专职的祭司。祭司自私，为保自姓的利益，乃主张祭司的世袭，遂藉神职的权威而倡出四姓的阶级：

(一)婆罗门：祭司阶级的宗教师，由历代子孙的繁衍而形成一大种姓，他们是生来的僧侣，但却只有到年老时，始行林居的出家生活。(其分人生为：1.儿童教养期(梵行期)，2.结婚与家庭生活期(家住期)，3.森林期，4.遁世潜修期)

(二)刹帝利：王者阶级的武士族，这是为了对内的统治，主要是为对外的抗御，而出现的武人种姓，是由於武艺的世袭、战士的专职而形成。他们要藉婆罗门的祭祀而得神佑，所以是第二阶级。

(三)吠舍：除了祭司和武士之外，尚有其他从事於农工商业的雅利安人，便成为第三阶级。
(四)首陀罗：这是被征服的先到印度的达罗维荼人，是奴隶、是贱民。

在此四大阶级中，前三者有诵念《吠陀》及祭祀的权利，死后得再投生於世，故称为“再生族”；非雅利安人的首陀罗族，既无诵经祭祀的权利，亦无转世投生的希望，故称为“一生族”。婆罗门族於死时只须拜神诵经，即可归返宇宙本体之梵天，称之为顿悟法；刹帝利及吠舍族，除诵经祭祀外，尚得苦练修禅，方生梵天，称之为渐证法。

神的信仰

不用说，雅利安人的信仰是根据《吠陀》而来。在《梨俱吠陀》中，分宇宙为天、空、地的三界，每一界有十一神，计三十三神。然其实际神数颇多，看似多神教，唯其往往对某一主要神的赞颂，辄用最上的词句来形容，故在主要神中，亦常变更其地位，因此有人称之为交换神教(Kathentheism)。若从信者的主观状态而言，则显然带有一神教的意味，故被人视为单一神教(Henotheism)，即在多神中只崇拜某一神的宗教。

通常地说，雅利安人崇拜太阳、天、雨、空气、火，这五种天然力量的神格化。但对天之神婆楼那(Varuna)及雷雨之神因陀罗(Indra)，特别崇敬。由於对因陀罗的特重，致有人以为印度之名，即由此神之名而来。

《吠陀》的神，是先由天神、空神而渐重地神。其原始的神为特尤斯(Dyaus)，此神与希腊的宙斯(Zeus)及罗马的朱彼得(Jupiter)，同为由发光(dyu)之语根而成的神名，乃由光明而神化者。《吠陀》神界最有力的是婆楼那，其出现稍早於空界的主神因陀罗。火神阿耆尼(Agni)，则为地界的主要神。

不论如何，《吠陀》的神数虽多，当他们礼拜各种神只之时，并不忘怀宇宙的主宰，所以《梨俱吠陀》中说：“虽然，世人称其为因陀罗、密多罗(Mirowa 此神乃表太阳的恩惠者)、婆楼那，实则只是一个，不过诗人给予各种不同的名字而已。”(此节资料采自高楠顺太郎及木村泰贤合着《印度哲学宗教史》及周祥光《印度通史》)

圣严法师：印度佛教史【第一章】绪说 第三节　印度的哲学

印度哲学的分期

根据已故的印度总统，罗达克立须那博士(Dr. S. Radha-krishnan)所着《印度哲学》，将印度哲学的发展，分为四个时期：

(一)吠陀时期：自西元前一千五百年至西元前六百年顷，各森林修道院发生於此时，印度的唯心主义亦肇端於此时。此为人智初期状态，迷信与思想，两方正相斗争之时。《吠陀》中附属的歌颂、《梵书》(Bra－hman.a)、《奥义书》(Upanis.ad)，即於此时记录而成。

(二)史诗时期：史诗系指《罗摩所行传》-bha－rata)及《大战诗》(Mahabharata)两部长诗，自西元前六百年至西元后二百年，此八百年中，始自《奥义书》的初期，终於各派哲学的发展期。各宗教如耆那教、佛教、(印度教的)湿婆派及维修奴(又译作纽 或 湿)派的成立，亦在此期中。六派哲学与初期的佛教同时，唯其六派书籍的写定，乃是后来的事。

(三)经典时期：是指各宗派的学说之有文字记录而成为经典的时代，此自西元第二百年之后。在此之前，多以口口相传的方式，记诵其教义思想。

(四)注疏时期：这与经典时期，不易严格划分。有了注解，即有字义之争，故此为重文字而轻思想的时期。

印度的三大圣书

在漫长的吠陀时期中，包含有一个梵书时代，其时间大约是从西元前一千年至五、六百年。婆罗门教的“三大纲领”，即在此时树立。其基础则为当时经他们之手编纂的《梨俱吠陀》、《莎摩吠陀》、《阿闼婆吠陀》的各集本。《夜柔吠陀》开其梵书时代思潮之序幕，《梵书》则为圆熟此一思潮的神学书。《梵书》乃将《夜柔吠陀》的特质极力发挥，对关联於祭典的事项，一一附於因缘、故事、来历，而以散文来解释它们。

在印度哲学史的分期上，《梵书》、《奥义书》，均列於吠陀时期。在此所要介绍的三大圣书，吠陀时期的即占其二。现在分述如下：

(一)《吠陀经》：即是四种《吠陀》的集本。吠陀哲学的开出，是在《梨俱吠陀》的末叶，由对於向来所崇拜的自然诸神之怀疑，而在诸神之上，立一最高唯一的原理。从来未有独立的神名，此时则出现了；从来未说宇宙的创造，此时则将抽象的唯一最高的原理，予於生主(Praja－pati)、造一切主(Vi'svakarman)、原人(Purus.a)等的名。以此作为有情与非有情的本体。宇宙即为此原理所统一而发生者。此在其 < 无有歌 > (Na－kta)、 < 生主歌 > (Praja－patya Su－kta)、 < 造一切歌 > (Vi'svakarman Su－kta)、 < 原人歌 > (Purus.a Su－kta)各篇中表达出来。

(二)《奥义书》：《奥义书》的梵名为UPA＋NI＋S.AD，乃“近坐”的合成语，为肝胆相照的对坐之意，其目的在於教人不知的秘密教义。《奥义书》在形式上仍是婆罗门教正统的产物，而为《梵书》的一部分，它最古部分的时代，则在西元前七百至五百年间所作，这是由於时代思潮所趋，自由思想抬头，尤其是王者的权力升高而予以鼓励，故其内容有露出反传统的锋芒

。此书有两种集本：一是五十二种本，一是一百零八种本，均可称为全集。此书内容之佳，叔本华曾说："余得是书，生前可以安慰，死后亦可以安慰。"可见其价值之高。从本体论的梵=我，到现象论的梵之显相，而到其结果的轮回解脱，新颖而深邃，其对印度哲学思想的启迪极大。

《奥义书》与佛陀的时代虽相连续，然佛陀是否知有此书，则殊属疑问，唯其开明的内容，似已成了当时时代思潮的通途。(木村泰贤《原始佛教思想论》第一篇第二章)

据说，基督教也受有《奥义书》不少的影响。(尼赫鲁《印度的发见》第四章第九节)

(三)《薄伽梵歌》(Bhagavad
G1 - ta -)：这是史诗的一部分，它是《大战诗》第六卷＜须摩品＞之第二十五章至四十二章的一段。大约创作於西元前四百年至二百年间的时期。当时的佛教正以新气运的发展而压倒了婆罗门教和其他教团，《吠陀经》的学者们便将《奥义书》的思想，平民化於《薄伽梵歌》中，并把不合理的重加组织，把矛盾的调和起来，赋予新力量及新路向。经过长期的潜流，婆罗门教终於复兴而为印度教，仍取佛教的地位而代之。此书甚至被亨波尔(William Von Humboldt)描写为："最美丽，甚或是任何已知言语中唯一的真正哲学之歌。"尼赫鲁则说："这圣歌的宣说不是宗派的，或者说是宣示给思想上的任何一个学派的。"(均见尼赫鲁作《印度的发见》第四章第十四节)此圣歌在印度教徒心目中的重要，犹如《新约》之於基督徒。

以上三书在中国尚未见有全译本，仅有糜文开编译了一册《印度三大圣典》的节本。

六派哲学

所谓六派哲学，即是产生於史诗时期之末，与佛教初期阶段相近的婆罗门教哲学，其名称即是：

(一)尼夜耶派(The Nya - ya School)。
(二)僧 耶派(The Sa - m.khya School)即数论派。
(三) 舍迦派(The Vai’ses.ika School)即胜论派。
(四)瑜伽派(The Yoga School)。
(五)弭曼差派(The M1 - ma - m.sa - School)。
(六)吠檀多派(The Veda - nta School)。
(一、三、五属梵书系，二、四、六属奥义书系)

此六派不但信仰梵天的存在，并且承认《吠陀》的存在价值。唯其前四派的立论不以《吠陀》为根据，后二派的立论则以《吠陀》为根据。

由《奥义书》激发的主要学派，为数论派、瑜伽派、有神派(以梵天为中心而产生维修奴与湿婆=自在天的信仰者)三潮流，吠檀多派亦属其正系而成立较前三流为迟。瑜伽派较佛陀为迟；佛陀时代也尚无如今时僧耶颂所传之数论派；与《奥义书》系思想相并，而认为是《梵书》系哲学思想的弭曼差派、胜论派、尼夜耶派，除尼夜耶派於间接关系上尚有讨论之外，其馀诸派之成立，均较佛陀为迟。(木村泰贤《原始佛教思想论》第一篇第二章)

圣严法师：印度佛教史【第二章】释迦世尊　第一节　释尊的时代背景

《奥义书》与佛教

在上一章第三节已经说到了《奥义书》的出现，是由於时代思潮的所趋，故其内容有反传统的锋芒。从大体言之，佛教亦可谓曾受此书的薰陶，例如业说，在《古奥义书》本为不公开的密教，到佛世则成为各教派所公认的思想；轮回说，在梵书时代已萌芽，完成而为一般所承认，则自奥义书时代始；解脱说，乃为《奥义书》的最终目的。凡此，均足以推定，佛陀虽因《奥义书》为印度西部婆罗门教内的密教而未亲见，但却不能说佛陀未曾受到此书之自由思想的间接影响。因为，佛陀所说的业、轮回、解脱，虽不尽同於《奥义书》，却不能说其间毫无关系。

何为时代思潮

要讲当时的思潮，须先说明当时的印度民族及社会的变迁。

雅利安人以拘罗地方为中心，建立了婆罗门教的文化思想，例如潘迦那(Pancala)、摩野(Matsya)、秀罗色那(Suracena)等国家，均以此为中心。
可是，到了此时，被婆罗门的法典视为半雅利安半野蛮的下等种族，却在恒河流域，特别是摩揭陀国，产生了新的文化思想。从《包达耶那法典》(Bandhaya - na Dharma
Su - rowa)等看来，摩揭陀人似系吠舍种与首陀罗种的混血人种，他们的祖先，吠舍种的雅利安人，也较居於拘罗地方的雅利安人，更早来到印度，经过与贱族达罗维荼人的通婚，便成了新的独立的种族。

这些独立的种族，以摩揭陀国为中心，至佛陀时代，大国约有十六国，例如《中阿含经》卷五五第二零二经的《持斋经》(《大正藏》一·七七二页中)所载。其中以都於王舍城的摩揭陀、都於舍卫城的 萨罗、都於 赏弥的嗟弥、都於舍离的跋耆等国，较着名而强盛。

在这些新的邦国，虽亦受有传统婆罗门文化的影响，但其自由文化的勃兴，却受到王者的保护。故在此一区域，虽也有四种姓的观念，却把刹帝利阶级，置於婆罗门之上。这些王者，未必出於原来刹帝利的血统，然其仍以刹帝利种自居而领导四姓。因此，凡是新思想，均受到重视；婆罗门至上的观念，则受到严重的考验，反《吠陀》的思潮，则受到王者的保障。

反《吠陀》的沙门团

我们已介绍过六派哲学的名称，那是传统学派的繁衍，他们无一不承认《吠陀》的价值。这里的沙门团，却是否认《吠陀》价值的革新派。

事实上，在佛陀前后的一、二百年间，印度的思想界极混杂，归纳起来，大致可分四类：

1.正统的婆罗门教。

2.习俗的信仰，此系以史诗为中心的思想，他们是以梵天、维修奴、湿婆等三神为中心的婆罗门教的通俗化。

3.哲学，例如六派哲学之大部分已在成立中。

4.反《吠陀》的沙门团。

反《吠陀》的各派，均有其特种的主义及其教团的组织，此等教团为了与婆罗门区别起见，即以沙门(Sraman.a
勤息)来命名。故在佛陀介绍各派意见时，便称之为“或沙门，或婆罗门”，各派之称佛陀，也以“大沙门”或加上释尊之姓“沙门瞿昙”呼之。

当时的沙门团很多，佛典中有九十六种外道的记载，其中最有名的外道沙门，便是六师外道。

六师外道

六师外道的有关记载，见於小乘经律的有很多，今以《长阿含经》第二十七经《沙门果经》为准，介绍他们的名字如下：

(一)不兰迦叶(Pu - ran.a-Ka - ssapa)：为伦理的怀疑者，否定善恶之业有其相应之根，故倡无作用论。

(二)末伽梨瞿舍利(Makkhali
Gosa - la)：此为邪命外道之祖，倡无因而有论。乃是耆那教的一派，在佛世极有势力，除了耆那教，他是其馀五师中最盛大者。

(三)阿耆多翅舍钦婆罗(Ajita
Kesakambala)：否定灵魂之说，倡唯物论，以快乐为人生之目的，排斥一切严肃的伦理观念，此亦即是顺世外道。

(四)婆浮陀伽旃那(Pakudha Kacca - yana)：主张心物永不消灭，倡世间常存论。

(五)散若夷毘罗梨沸(San~jayaBelat.t.hiputta)：为诡辩派或捕鳗论者，舍利弗(Sa - ripurowa)及目犍连(Maha - maudgalya - yana)，即是此派出身而皈信佛教的。

(六)尼乾子若提子(Nigan.t.ha-Na - taputta)：这就是耆那教之始祖摩诃毘卢(Maha - vira)，他出世稍早於释尊，也是王子出身。此派以命(J1j1 - va)及非命(ajiva)之二元论而说明一切，故也是否定有上帝造物观念的无神论者。其实践方面，则以极端的苦行及严守不杀生为特色。印度是禁欲苦行的风行国，故当佛教沦为密教之左道而行男女之大乐后即告灭亡，耆那教则历二千五百年，迄今仍在印度流行。

六师外道，从佛典中看，可谓一无是处，实则考察彼等之思想，固然不及佛教之合理，但也未必尽如佛经之结集者们所以为的那样。从此亦可反映出当时的
佛教与外道之间的冲突，壁垒非常明显。正信的佛子，也确不容存有模棱两可的乡愿意识。

六十二见

当时的外道思想，总括各沙门团及婆罗门之学说，加以整理分类，共得六十二种见解，此见於《长阿含经》卷一四第二十一经《梵动经》(《大正藏》一·八八页中 - 九四页上)。综合六十二见，又可分为如下的两说及十类：

(一)说过去世，或称本劫本见者，五类十八见：

1.世间常住论，即是常见论，四种。

2.世间半常半无常论，四种。

3.世间有边无边论，四种。

4.异问异答论，即是诡辩派、捕鳗论、不死矫乱论，四种。

5.无因而有论，即是无因论，二种。

(二)说未来世，或称末劫末见者，五类四十四见：

1.世间有想论，十六种。

2.世间无想论，八种。

3.世间非有想非无想论，八种。

4.众生断灭无馀论，即是断见论，七种。

5.现法涅盘论，即无论在何种状态，处於现世的即为最高的境界，五种。

婆罗门的思想，固有足以使人反对者，各沙门团的思想，新而激进，亦有趋於极端的偏见。然而，对於人心世道，过与不及均非所宜。因此而有释尊应化人间的事迹出现，佛陀特以无限的智慧及无上的悲心，起而唱中正稳健之教，以辟各派外道之偏见。於是，一时外道披靡，佛法即呈光芒万丈的新气象於我们的世界上了。

圣严法师：印度佛教史【第二章】释迦世尊　第二节　释尊的降生与成道

佛陀的年代

印度的古代，虽有伟大的文化，却没有历史的观念。因此，释尊虽为人间留下了珍贵的文化遗

产，却没有告诉我们他在历史上的确切年代。

迄至近世，从各种资料及角度的推论考究，关於佛陀的年代，已有七十多家的异说。我国古德，藉以星陨及地动等的古史记载，所以多信周昭王二十六年甲寅(西元前一零二七年)为佛降生，周穆王五十三年壬申(西元前九四九年)为佛入灭之说，此可参阅《历代三宝纪》卷一(《大正藏》四九·二三页上)、《佛祖统纪》卷二(《大正藏》四九·一四二页上)之小字与低格注。然而，此说的证据，渺茫难凭，故不为近世学者所采信。

近世学者，有采用《善见律》的众圣点记之说，此为分别说系南传的上座部所传，出入於西元前四百八十年左右；日人望月信亨的《佛教大年表》(《望月佛教大辞典》第六册九页)之纪年，即是采用此说，而以西元前四八五年，为佛灭第二年，即佛教纪元之元年。
　　弗利脱氏(J. F.
Fleet)，则据希腊的史料推定，佛灭纪元是西元前四八三年，略似众圣点记。

锡兰的传说，西元前五四三至五四四年，为佛灭纪元之年，现由世界佛教徒友谊会第三次大会通过的佛灭纪元即是此说，而以西元前五四四年为元年，此系根据南印羯陵伽国(Kalinga)一位叫作迦罗毘逻(Siri Kha - ravela
Maha - Meghava - hana)王在优昙耶耆利(Udayagiri)之碑文所留年代而推算出来。所以历史家斯密司氏(V. A. Smith)也同意此说。

日本的小野玄妙，根据一切有部的《十八部论》等所传，佛灭后百十六年，阿育王即位，并经推定阿育王即位是西元前二六九年，故在西元前三八四年，即为佛灭之年。(小野玄妙着《佛教年代考》)

日人宇井伯寿，亦依据小野氏的同一资料推算考察，却以阿育王即位於西元前二七一年，佛寿八十岁，乃是西元前四六六至三八六年。(宇井伯寿着《印度哲
学研究》第二，五十九页，昭和四十年，岩波书店)

宇井氏的学生，中村元博士，近来也依据宇井氏的资料，又用了新的希腊方面史料，考证之后，把佛陀的年代，订正为西元前四六三至三八三年。(中村元监修《新·佛教辞典》二四五页，昭和六十二年第八版，诚信书房)

我国的时贤、印顺法师，也用《十八部论》及《部执异论》之说，以为阿育王即位於中国周赧王四十三年(西元前二七二年)，故以释尊入灭，应为周安王十四年(西元前三八八年)。西元前三八七年即为佛灭纪元元年。(印顺法师着《印度之佛教》第五章第一节八四页)

日本学者在中村氏之说未出之先，多采用宇井氏之说。根据上举各家推论，佛灭当在西元前三百八十多年，已为多数学者所接受。
　　佛陀的家系

释尊降生於东北印度之喜马拉雅山麓，那是一个小国，释迦(SAKYA)族就是此国的主人。那是一个当时存的贵族共和国之一，居於罗泊提河(RAPTI)东北，面积约三百二十平方里之处，分有十个小城邦，再从这十城之中选出一位最有势的城主，作为他们的王，迦毘罗卫城(kapila-Vastu)的净饭(Suddhodana)王，就是他们当时共和国的领袖，释尊悉达多(Sa - rtha
一切义成)便是净饭王的太子。
　　据旧来的传说，释迦族是雅利安人的刹帝利种，出於名王甘蔗之后裔，甘蔗
王族则出於瞿昙又称乔答摩(Gautama)仙人之后，故以瞿昙为氏。

但据近代的史家，例如日本的荻原云来、藤田丰八，以及我国的印顺法师等，均主张释迦族不是白皮肤的雅利安人，而是黄种的蒙古人。

依据律部的考察，释迦族与跋耆族等相近，而且释迦族不与雅利安族通婚，彼此均被视为非我族类，释迦族及跋耆族出身的比丘，也有以佛是我族的佛而夸耀。又据玄奘《大唐西域记》所记当他游印时的人种分布状况，释迦族等的地区，乃为黄种人所居，今日的尼泊尔，当然更不用说，那是蒙古族的黄种民族。

此一发现，很有价值。不过，玄奘游印时的人种分布状况，也未必即同於相距千年之前的情形，根据外族入侵印度的次第而言，最早的黄种人之到来，似在大月氏之进入，大月氏又称为塞族(Seythian)，并以塞族所居之地为释迦。但是，大月氏之入印，有史可考的乃是贵霜王朝，释尊的时代之前，似尚未有黄种人入印。唯其释迦族不是纯正的雅利安血统，当无疑问，故在情感上与雅利安之间的互相歧视，乃非偶然。

迦毘罗卫的今址，是在尼泊尔国境内的毕柏罗婆(P1va)地方，经已发掘到的古迹予以证实，即在北纬二十八度三十七分，东经八十三度八分之处(塔莱)。

释尊之母摩诃摩耶(Maha - ma - ya)夫人，是天臂(Devadaha)城主之女，此城位於卢尼河(今之Koha - na)之东，也是释迦族中的十个城邦之一，所以这两城之间，保持有传统的姻亲关系。摩耶夫人将要分娩之前，依时俗返回娘家生产，但在半途进入她父王的别宫－－蓝毘尼园休息之时，即在一棵无忧(Lumbin1 - oka)树下，释尊降临了人间。

出家以前的菩萨

佛陀在尚未成佛之前，照例称为菩萨。

释尊究非常人可比，当他初降人间，即能自行七步，并举右手，做师子吼："我於天人之中，最尊最胜！"说完此语，即如平常婴儿，不行走亦不言语了。

菩萨降生七日，摩耶夫人病逝，嗣后即由同时嫁给净饭王的摩耶之姊，摩诃波阇波提(Maha - praja - pati)夫人，担起抚养菩萨的重任。

释尊七、八岁时，从跋陀罗尼婆罗门，受学《梵书》等六十种书，又从武师学习诸般武艺。十四岁出城郊游，见了病人、老人、死人、沙门，而兴世间无常之感，并启出家修道之念。十六岁时，父王忧虑太子出家，故设三时殿(三时，参阅《增一阿含经》卷四三之末的夹注，《大正藏》二·七八五页下)，广聚女，期以五欲牵住太子的出家之心。十九岁，纳天臂城主之女耶输陀罗(Yasodhara - hula)为妃，生一子叫作罗睺罗(Rahula)。

据《佛说十二游经》(《大正藏》四·一四六页下)说，太子有三夫人，一瞿夷、二耶惟檀、三鹿野。耶惟檀即是罗睺罗之母耶输陀罗，关於罗睺罗的出生年，有三异说，可参阅望月氏《佛教大年表》页四。

又据《根本说一切有部奈耶破僧事》卷三(《大正藏》二四·一一四页中)也说悉达多太子有三妃子，一为耶输陀罗，二为乔比迦，三为鹿王。同书卷四又说："尔时菩萨在於宫内，嬉戏之处，私自念言：我今有三夫人及六万彩女，若不与其为俗乐者，恐诸外人云我不是丈夫，我今当与耶输陀罗共为娱乐，其耶输陀罗因即有娠。"一般传说释尊指腹生子，若以人间的佛陀而言，宁信上说，较为合理。

出家修行

不论净饭王用尽一切方法，豪华的宫廷，五欲的迷醉，都不能留住太子的心。终於，在一天夜里，当大家都在梦乡中的时候，太子起身，看了他那正在酣睡中的妃子及爱子最后一眼之后，便唤醒他的驭者车匿(Chandaka 有译作阐陀、阐奴)，跨上马背，悄悄地离开了王宫，离开了迦毘罗卫城。拂晓时分，到了罗摩村(Ra - magra - ma)，自己剃除了须发，披上袈裟(Kas.a - ya)，现了沙门相，并遣车匿回城代向他父王报告他已出家的消息。

首先到了毘舍离(Vaisa - lirgava)城的跋伽婆仙人的苦行林，次至王舍城的阿罗逻迦蓝(A - ra - la - ma)仙人处，及郁陀迦罗摩子(Udraka-ra - ma-purowa)仙人处，求学解脱之道，但他们所示者，或以苦行或以修定，而以生天为目的，所以当释尊领教之后，均不能使他心服，便到伽耶(Gaya)城之南的优娄频罗村(Uruvilva)的苦行林去。不过，王舍城的两位仙人是当时有名的数论派之先驱，以非想非非想处定为其解脱境，后来佛教即以非想非非想处定为世间的最高定，可见该二仙人给予佛教的影响了。

释尊未行苦行之先，止於王舍城外盘荼山之林中，因至王舍城乞食而为摩揭陀国的频婆娑罗王所见，并力劝他返俗，愿分其国之一半与释尊并治，但被释尊谢却了。王随即要求释尊，若成佛道，愿先见度。接着，释尊便与五位由他父王派来的侍者，进入苦行林，与那些外道沙门的苦行者为伍，因此也使他得了"沙门瞿昙"的称号。

经过六年的苦行生活，仅以野生的麻米为食，日限一麻一米，以延续生命。结果，形体枯瘦如干柴，尚未见到成道的消息，始知光用苦行，不是办法，便放弃苦行，至尼连禅河(Nairan~jana)沐浴，并受牧女的乳糜之供，调养身体，以恢复健康，再到附近的毕钵罗(Pippala)树下，以吉祥草，敷金刚座，东向跏趺而坐，端身正念，发大誓愿："我今若不证无上大菩提，宁可碎此身，终不起此座。"静心默照，思惟拔除人间之苦的解脱之道。

可是，当释尊放弃了以功利观念的苦行方法来求取解脱道之后，换用了出世间的立场、超越一切的态度、观察万法生灭的原理之际，原先伴了他六年的五位侍者，竟以为太子退了道心，便舍离而去了。

成等正觉

释尊出家，经六年苦行，然后成道，这是共通之说，至於出家及成道的年岁，却有异说多起。(参阅《佛祖统纪》卷二低格注、《佛教大年表》四页)。古德多采用十九岁出家，二十五岁成道之说。近人则多采用二十九岁出家，三十五岁成道之说。

此等异说纷起之原因，乃在初期佛教不用文字记录，但藉师师相承，以口传口，时间越久，分派越繁，误传就难免了。特别是印度民族，虽勤於思惟，却疏於年月史事的厘订。实则，纵然是以史闻名的我国，对於孔子、老子、庄子的年月，也未弄清；西洋人对於耶稣的生年月日，至今也不曾确定。此可谓是东西中外，无独而有偶了。

释尊以大悲大智的襟怀，奋勇精进的精神，在树下宴坐了四十九日，克服了内外的魔障，遂於二月八日之夜，明星将升之际，悟透了一切法无非是缘起，缘起的一切法毕竟是无我的道理，於是："生知生见，定道品法，生已尽，梵行已立，所作已辨，不更受有，知如真。"(《中阿含经》卷五六第二零四经《罗摩经》，《大正藏》一·七七七页下)廓然圆悟，成等正觉，自觉

、觉他、觉圆，所以自称为无上的佛陀(Buddha)，皈依他的弟子们，则称佛陀为世尊(Bhagavat)、为释迦牟尼(Sa - kya-muni)，“牟尼”(muni)是圣者、证得寂默(了诸种烦恼)之法的圣者，本为印度对於内外道仙人的通称，即是久在山林修心学道的人，皆可称为牟尼，释迦族出身的圣者，故称释迦牟尼。

成道后的释尊，喜悦无量，即在四七日间，於附近树下，自己受用解脱之乐。第一七日，在菩提(Bodhivr.ks.a)树下。就是那棵毕钵罗树之下，因佛在此树下成道，而被称为菩提树。

第二七日，在阿踰波罗(Ajapa - la)树下。此期有魔王波旬(Ma - ra-pa - ma - n)来请佛入灭而未果。

第三七日，在目真邻陀(Mucilinda)树下，遇暴风雨，目真邻陀龙见之而即以己身护佛。此龙即受皈依，乃为傍生中的第一弟子。第四七日，在罗阇耶恒那(Ra - ja - vatana)树下。有二商主，一名提谓，一名婆梨迦，道经佛处，以蜜供佛，并皈依佛、法而去。此二人乃为最早的优婆塞(Upa - saka 亲近而奉事三宝的净信男)。

圣严法师：印度佛教史【第二章】释迦世尊 第三节 转法轮

赴鹿野苑

释尊在树下自受其证悟的法悦之后，决意教化众生，先向婆罗奈斯(Va - ra -)城的鹿野苑(Mr.gada - va 现名萨尔奈德

Sarnath)行去，因为他知道，先前伴侍了他六年的五位侍者，舍离释尊之后，就到了那里，佛陀为了报答他们，所以先要度他们。那五位侍者，就是后来最有名的五比丘：阿若

桥陈如(A - jnta-Kaun.d.iny.a)、跋提(Bhadrika)、婆沙波(Va - na - ma)、摩诃男、阿说示(Asvajit)。

这是释尊成道之后的初转法轮，向五比丘说了佛陀亲证的妙法。他们闻法之后，随即证了小乘解脱的阿罗汉果。

法轮(Dharma-Cakra)，可译为正法之轮，这是将佛法比作转轮圣王的轮宝。轮王出世，轮宝自现，轮宝引导轮王转向四天下，诸小国王无不心悦诚服，兵不血刃而统一天下，实行仁政。这是印度人向往天下太平的传说。同时，轮为兵器之一，亦以破敌为主。释尊则用其所证的正法之轮，公布天下，利益群生，破碎异论邪说，所以取喻称为法轮。

法轮的内容

法轮的内容，即是释尊成等正觉时所得的成果。推动弘扬释尊 亲证的正法，便是转法轮。

正法(Saddharma)是什么？根据原始圣典《阿含经》而言，佛陀最初说法，是四圣谛、八正道，后来的大小乘经律论的内容，也都是由四圣谛、八正道的开展而来。

在未介绍正法的内容之前，先应明白佛陀说法的目的。佛陀的教化，是在使得人人能与佛陀一般地同得解脱，不在增加世界及人生的理论，而来满足人们对於科学及哲学的兴趣。此可参阅《中阿含经》卷六零第二二一经的《箭喻经》(《大正藏》一·八零四 - 八零五页下)。

可是，佛陀也不要求人们对他做盲目的崇拜，也不以麻醉式的安慰作为信仰的寄托。佛陀既是实际的宗教家，也是极富於批判精神的思想家，但他重视实际的伦理生活，反对空谈的玄理，凡无助於解脱之实现者，均不甚为佛陀所注意。佛陀考察的对象，无疑的是整个宇宙，可是，佛陀最大的努力，是在对於人生的成立及其活动而加以说明；若离人生本位而考察世界，那不是佛的本怀。此可参阅木村泰贤《原始佛教思想论》第一篇第三章。

因为佛陀化世的宗旨，是在使得有情众生达成解脱的愿望。换言之，佛法是以有情众生(主要是人)为中心，若离有情众生的着眼而考察佛法，必会导致误
解。佛陀所证悟的四圣谛、八正道，便是为人生的解脱而施设。

四圣谛

佛初说法，称为三转四谛法轮。现在分述如下：

(一)四谛：

1.苦谛：人生如苦海，苦的内容有三大类，即苦苦、坏苦、行苦。苦苦之中又有八种 - - 生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五蕴炽盛苦。

2.集谛：集是苦的原因，由烦恼而造业，由造业而招感苦的果报。

3.灭谛：灭是解脱苦果的可能，明了集谛之理，断除烦恼之业，即可解脱众苦。

4.道谛：道是灭苦的方法，修持八正道，即可灭除众苦而获涅盘解脱之果。

(二)三转四谛：

1.示转：说明此是苦、此是集、此是灭、此是道。

2.劝转：说明苦应知、集应断、灭应证、道应修。

3.证转：说明苦者我已知、集者我已断、灭者我已证、道者我已修。

4.这是佛陀初转法轮的一个纲要。对於苦、集二谛的解释，是缘生法，也就是十二因缘法。

十二因缘

十二因缘，乃是从佛陀的大悲智海中所流露出来的一种独特的“创造论”，神教的信仰者，无不假托宇宙是来自神的创造，佛陀则以十二因缘说明宇宙的根源。

现在先介绍十二因缘的释义如下：

(一)无明：即是无智慧，是贪欲、嗔恨、愚痴等的烦恼，也是种种蠢动心理的迷惑之源。

(二)行：即是前生造作的善恶诸业－－身心的行为。

(三)识：即是由过去世的业力，感受果报之初起妄念而托母胎，投为今生的神识。

(四)名色：即是入胎后胎儿的身心状态。

(五)六入：即是在胎中长成的眼、耳、鼻、舌、身、意等六种感觉器官－－六根。

(六)触：即是出胎后，自己的六根与外在的色、声、香、味、触、法等六尘相对接触。

(七)受：即是由接触外境所感知的苦及乐的心境。

(八)爱：即是厌苦欣乐而贪染财、色、名、食、睡等五欲的心理活动。

(九)取：即是因欲爱旺盛而对於贪染诸境起取着心。

(一零)有：即是由於今生造作了有漏之因，而导致感受未来世的生死之果。

(一一)生：即是因了今生造作的业种，所感受来生的色、受、想、行、识的五蕴之身。

(一二)老死：来生既有了五蕴假合之身的出生，必将衰老而至死亡。

由十二因缘，说明人生的由来和生命的流转，自前生、今生而到后生之间的因果关系，即称为三世两重因果。但在此十二因缘的回还，又可用惑、业、苦的三连锁来说明它。

惑业苦

由於无始以来无明之惑的蠢动，所以造作了前生的善恶诸业；由於前生的善恶诸业的引导，所以感得了今生的苦受之果；又由於今生的继续因了惑而造作诸业，所以要感受来生的生死之果。这就是十二因缘生死流转的连锁法则。以十二因缘分配惑、业、苦三类的隶属关系如下：

(一)惑：过去世的无明，现在世的爱及取。

(二)业：过去世的行，现在世的有。

(三)苦：现在世的识、名色、六入、触、受，未来世的生及老死。

十二因缘的说明，目的是在使人明了四圣谛中的苦、集二谛的内容，人生是苦海，此苦由何而来？是由无明乃至老死的三世因果而来，为了便於记忆，再将其各各的关系列表如下：

既已知苦，以及知苦之集(由来)，接着就当设法断绝这一苦海的根由，断此苦根的方法，便是修行八正道。

八正道

八正道即是四圣谛中的道谛，它们的内容如下：

(一)正见：即是正确的见解。何为正见？则应以三法印来鉴定，什么叫作三法印？到下面再介绍。

(二)正思惟：即是以正见为基础，而来思量熟虑此正见的内容，这是“意”业的实践工夫。

(三)正语：基於正确的意念，表达於“口”业的实践工夫，不得对人妄言欺骗、绮语淫词、两舌挑拨、恶口骂辱，而且要做善言劝勉、爱语安慰。

(四)正业：即是正当的身业，不做杀生、偷盗、淫乱、使用麻醉物等的恶业。配合意、语二业，即是“身、语、意”的三业清净。

(五)正命：即是正当的谋生方法，除了不做恶业，更应以正当职业，谋取生活所需。不得以江湖术数等的伎俩，骗取不义之财。

(六)正精进：即是策励自己，努力於道业。恶之尚有未断者，立即求其断，善之尚有未修者，立即求其修；未起之恶令不起，已修之善令增长。

(七)正念：既已有了策励精进之心，即应摄心制心，以不净观等方法，使心住於一境，不起物我之思。

(八)正定：循着前面的七阶段来修持，必可进入四禅八定，最后再以空慧之力，进入灭受想定，便是涅盘的解脱境界。

由八正道，开演出三十七道品，又归纳演化为六波罗蜜多(六度)，但其均属於戒、定、慧的三无漏学的范围。

戒定慧

我们从《杂阿含经》见到八正道，从《长阿含经》见到三十七道品，从《增一阿含经》见到了六度，这是渐次发展的历程。现存汉译的《增一阿含经》，出自大众部，由大众部而再传出了大乘思想。所以修道的内容也随着时代而渐次开张，唯其基本原则，皆不出乎戒、定、慧的要求。现在制成两表，以资说明如下：

由此表可见，八正道已含於三十七道品之中，至於三十七道品的七类分科之排列及其解释，可以另检《佛学大辞典》查阅。

惑、业、苦的三连锁，是生死门的定律，在此戒、定、慧的三无漏学，乃是解脱门的定律。戒、定、慧的相互关系，也是连锁形的或称是螺旋形的。由持戒清净之后，修禅才能得正定；由正定的定力，可以产生无漏的慧力；再由慧力来指导持戒。唯有藉着空慧或无漏慧的正见，持戒才会恰如其分，修禅才不致歧入魔境。

正见的最先确立，是靠佛陀所示的三法印。

三法印

三法印，即是用三句话来印证诸法，合乎这三句话的标准，便印可它是合於佛法的正见，否则便是魔外偏妄的邪见。在《杂阿含经》(《大正藏》二·七页下)中，有很多这样的问答：

佛陀问比丘："五蕴等是无常否？"

比丘答云："是无常。"

佛陀又问："无常是苦否？"

比丘答云："是苦。"

佛陀再问："若是无常、苦，变易法，是我我所否？"

比丘答："非我我所。"

佛陀随即开示：就是如此的观察五蕴(有漏法)，乃是无常的、无我的，当下即是解脱(涅盘)。用三句话来标明，便是：

(一)诸行无常。

(二)诸法无我。

(三)涅盘寂静。

什么叫作五蕴，诸法又是什么？这是为了便於对三法印的解释，而将生死门中的有漏法，分别用五蕴之名来予以说明。

五蕴

凡夫均以为世间是永恒常住的，身心是我及我所保有的，在此既见为常又执为我的情形下，就要为着"我"而追求快乐，逃避苦难，追求名利，逃避毁损。实际上，世间之物，无一刹那不在变易，我人的身心也无一刹那不在变易，所以是无常的；再大的欢乐和名利，世间却无不散的筵席、无不凋的花朵、无不死的人！所以，好戏收场，终必是苦；既是无常又是苦，又到何处去找真实的我，以及永恒的我所有的精神和物质呢？

佛教即借用五蕴来分析此精神和物质。五蕴即是：

(一)色蕴：人类的生理和外在的物理"即是由人的眼、耳、鼻、舌、身，及其所对的色、声、香、味、触。所以，色蕴含摄一切物质，包括了形色、彩色、极微色(如电子、原子)、迥远色(如远距离的星球)。

(二)受蕴：以领纳为其功用，近於感觉的状态。

(三)想蕴：以取相为其功用，近於知觉及想像作用。

(四)行蕴：有迁流及造作的功用，含有时间、空间、思想、行为的状态；即是对於外境，生起贪、瞋等善恶功能的心理活动。

(五)识蕴：以分辨为功用，近於知识之义；以眼、耳、鼻、舌、身、意，为其所依而称为六识身，负责对於物境的了解分别和记忆等作用，也就是心的本体 之异名。

五蕴即是物与心的配合。第一色蕴是物理和生理的分析，后四蕴是心理的分析。以物理、生理、心理的分析，即说明了人生界及宇宙界的一切现象，无一不是无常的、无我的、苦的。若能证得此中道理，正作如是观察之时，即是涅盘境界。

众生的流转生死，是由於十二因缘的因缘促成；众生的身心世界，是由於五蕴的因缘假合。离了十二因缘，没有生死流转；离了五蕴假合，没有身心世界。生死也好，身心也好，无非是因缘所生的，暂有幻现的虚妄法。如何勘破它？请用三法印。如何断绝它？请修八正道。

圣严法师：印度佛教史【第三章】原始佛教与三藏圣典 第一节 原始佛教

佛教史的分期法

佛陀涅盘之后，释尊便成了历史的人物。近代的学者间，对於印度佛教史的分期法，则尚无定论。现举五说，备供参考：

(一)我国太虚大师的三期说：1.初五百年为小彰大隐时期。2.第二五百年为大主小从时期。3.第三五百年为密主显从时期(《太虚全书》四五五页)。到他晚年，又改为小行大隐、大主小从、大行小隐密主显从的三期(《太虚全书》五一四至五一七页)。此一分期法，虽有价值，但嫌粗略。

(二)又有一种三期说：1.自释尊至龙树，为根本佛教的发达期。2.自龙树至法称，为大乘佛教的兴盛期。3.自法称至回教侵入印度后约一百年间，为佛教的衰颓期。此一分期法，以根本佛教概括了佛世的原始佛教以及佛灭约百年后的部派佛教，故亦有含混之弊。

(三)尚有一种三期说：1.自释尊成道至灭后约百年之间为原始佛教期。2.自佛灭约百年后至龙树

间为小乘佛教发达期。3.自龙树至第二法称间为大乘佛教兴盛期。此说与木村泰贤及宇井伯寿等略同。

(四)龙山章真等的四期说：1.原始佛教时代。2.部派佛教时代。3.大乘佛教时代。4.密教时代。此说将大乘佛教的后期，特设密教期并以部派佛教代替小乘佛教，原始佛教则为后来小乘及大乘各派发展的共同基础，故堪称有见地。

(五)印顺法师的五期说：1.佛陀时代为“声闻为本之解脱同归”。2.佛灭四百年中为“倾向菩萨之声闻分流”3.佛灭四世纪至七世纪为“菩萨为本之大小综合”。4.佛灭七世纪至千年间为“倾向如来之菩萨分流”。5.佛灭千年以下为“如来为本之梵佛一体”。这是从思想及教团的发展演变上考察而得的。其理由类於太虚大师，而分析较为繁密。唯印公有其独立的思想，可参阅其所着《印度之佛教》第一章四至八页。

本书对各家分期法，不做取舍依准，仅做论列参考，所以本书章目是以问题为中心，不必即以时代做分割。

原始佛教的教理

原始的佛教，应该是指佛陀在世时的言行，以及经过佛陀亲自印可了的弟子们的言行。这唯有从《阿含经》及律部中去找，而《阿含经》比律部更可信赖，虽然现在《阿含经》的内容，与初次结集时的已有增损，甚至
可说现存的《阿含经》内容，已非全是原始佛教的真貌。但从《阿含经》素朴的记录中，尚不难找出原始佛教的真貌。

关於原始佛教的教理，实在是很简单而朴实的。佛陀从不做形而上的玄谈，一切诉之於理性的经验，佛陀教人实践解脱道，但当弟子们问起他涅盘的境界时，他便默而不答。因为未得涅盘的人，纵然同他谈上三天三夜的涅盘，还是弄不清楚，且对得到涅盘的实际，也毫无帮助。

佛陀极善於删繁从简，又极善於就地取材运用譬喻，每对弟子说法，总是要言不繁，绝少见有长篇大论。他所开示的内容，看来层出不穷，实则不外四圣谛、十二因缘、八正道等。这在第二章已经介绍过了。

不过，当你刚刚接近佛陀，而尚不知修学佛法之时，佛教便首先向你说：“身、口、意、命清净无瑕秽者，若命终时，得生人中”，“惠施、仁爱、利人、等利”，“身坏命终，生善处天上”(见《增一阿含经》卷二三〈增上品〉之七，《大正藏》二·六七○页中；又参《增一阿含经》卷二四〈善聚品〉之四等，《大正藏》二·六七六页中)。先以人天法，使你法天法人，使你成为一个可敬的人，当你善根增长皈依三宝，受持五戒之后，再用解脱法门开示你。人天善法是一般人共同信守的，解脱法门则是佛陀独自证悟经验的。要紧的是，佛陀不唯不
以神教通用的“权威”来包揽你的“罪”而说代你赎罪，也不主张用任何祭式来求福祉与解脱，乃是开示你简明的方法，教你自己去依照方法实践，所以在佛教的原始精神中，一切的神话与迷信，都是无从立足的。

原始佛教的世界观

上章说到“若离人生本位而考察世界，那不是佛的本怀”，在《箭喻经》(《大正藏》一·八○四页上 - 八○五页下)中，佛陀对於弟子尊者童子(Ma - lunkya - putta)所问：“世有常？世无有常？世有底？世无底？”等十个“不决问题”，态度非常清晰，佛说：“我不一向说此，此非义相应，非法相应，非梵行本，不趣智、不趣觉、不趣涅盘。”因为佛陀并不要使你先了解一切，而是要使你完成解脱涅盘，那时，你自然会云开月见而真相大白。

然而，在佛典中确有关於世界观的介绍，例如《长阿含经》卷一八至二二的《世记经》(《大正藏》一一四页中 - 一四九页下，别译有《起世因本经》、《大楼炭经》)，便广泛地介绍了国土世界及有情世界的种种相状。

因此，我们不能说释尊绝口不曾说过这些事物，但当我们考察其来源时，则发现这大体是由於婆罗门教的《吠陀》世界观及唯物思想的混合产物。佛陀的教化，善於就地取材与适时作喻，在向外道群众说法的时候，难免会借用外道的传说来启引外道回入佛法，所以这些世界观念，的确曾被佛所引用，但其绝不会专为此事而作为说法的主题。很显然地，因佛陀不对外道做毫不同情的攻击，弟子们便以为这是被佛所许可的观念。至於像《世记经》这样有系统的长篇叙述，无疑是出於结集者的细心编辑，此经当成於阿育王以后，因在巴利文三藏的长部中没有它，故它的内容，不即是佛陀的发明，而是印度当时文化的“共财”。佛陀利用此等观念，是迎合而并非表示接受。例如《吠陀》诸神，特别是梵天，佛陀否定其实体而善用其信仰，但到佛灭之后的弟子们，即连梵天的实体观念也接受了下来。

以须弥山为中心的世界观，以现代地理学及天文学的考察，便无法成立，但这却是佛世及佛前更早的印度地理与天文学的通说。

因此，佛弟子们应当重视佛陀应化的重心，是着重於人生的修为而至无明的解脱，不必以为佛陀已将一切的问题给我们做了解答。佛陀的任务在此而不在彼，不要舍本逐末，否则自己钻进了死角，还要埋怨，那是咎由自取。

我们的心

佛陀既以人生的无明之解脱为着眼，人生的主宰则在於“心”，心不能自主，因为心的特性是念念相续地活动变异，故为无常，无常即无主体可觅，故为无我。可是，要了知无常无我而使其转变异为不动，超凡夫为圣人，实在不易。

於是，佛陀特重於凡夫心的考察，使之得到疏导，由染污心成清净心。不动的清净心，仅一个名词就够了；变异不已的染污心，细考其状态，那就多了。根据原始资料，予以分类归纳，其名目约有十二项：

(一)五盖：贪欲盖、嗔恚盖、闷眠盖、掉悔盖、疑盖。
(二)七结(使)：欲贪、有贪、嗔恚、慢、见、疑、无明。
(三)九结：以七结为基础，但将有贪改为取，另加嫉、悭。
(四)五下分结：身见、疑、戒禁取见、欲贪、嗔。
(五)五上分结：色贪、无色贪、慢、掉举、无明。
(六)四暴流：欲暴流、有暴流、见暴流、无明暴流。
(七)四漏：欲漏、有漏、见漏、无明漏。
(八)四取：欲取、见取、戒禁取、我语取。
(九)四系：贪系、嗔系、戒禁取系、是真执系。
(一○)三求：欲求、有求、梵行求。

(一一)十六心垢：不法欲、嗔、忿、恨、覆、恼、嫉、悭、谄、诳、刚愎、报复心、慢、过慢、、放逸。

(一二)二十一心秽：邪见、非法欲、恶贪、邪法、贪、恚、睡眠、掉悔、疑惑、嗔缠、不语结(覆藏罪)、悭、嫉、欺诳、谀谄、无惭、无愧、慢、大慢、慢傲、放逸。

佛陀在各个适当的场合，用了各种适当的语汇，来说明心的病态。像这样的排列法，前十一项取材於龙山章真的《印度佛教史》，第十二项则取自《中阿含经》卷二三第九十三经(《大正藏》一·五七五页中)。

如果再予以浓缩，实则不出贪、嗔、痴，佛称之为三毒、三不善根、三火。

近代人有将三毒做如此解释：“心是一种贪欲、行为与不满足的相续进行而无止境的链子；由贪欲、行为与不满足三者，构成循环。”(周着《印度哲学史》卷二第三章)这解释不一定正确，但颇易理解。

由贪、嗔、痴，而分别出了许多心理状态的名目，为了对治贪、嗔、痴，又分出了许多心理状态的名目，这种分析的结果，便出现了后来所称心王、心所、善心所、不善心所。

因此，佛陀对於心理的分析，不必纯以现代心理学的角度视之，佛陀纯以对治人之烦恼心而做疏导，现代的心理学则是介乎生理学与社会科学之间的科学；若要勉强辨别，那么，佛陀的心法是疏导人生之根本的，而现代心理学则是解析人生之表面的。

圣严法师：印度佛教史【第三章】原始佛教与三藏圣典 第二节 王舍城结集

何谓结集

结集(Sam.g1ti)有等诵或会诵之义，即是於众中推出精於法(Dharma)及律(Vinaya)者，循着上座比丘迦叶的发问，而诵出各自曾经闻佛说过的经律，再由大众审定。文句既定，次第编辑，便成为最早的定本的圣典。

因於佛初入灭，即有愚痴比丘感到快慰地说：“彼长老－－佛常言：应行是，应不行是；应学是，应不学是。我等於今，始脱此苦，任意所为，无复拘碍。”(此为声闻经律的一致记载)

当迦叶尊者听到这种论调之后，非常不悦，因而决心立即召开结集佛陀遗教的大会。因此，当迦叶办完了佛陀的涅盘事宜，许多国王正在争着迎取佛陀的舍利之时，他便采取更有意义的行动。

据锡兰的《大史》第三章所传，迦叶尊者自佛涅盘地赶至王舍城，由於阿阇世王的外护，即在毗婆罗(Vebha－ra)山侧的七叶窟(Sapta-parn.a-guha)前，建筑精舍，集合五百位大比丘，作为佛灭后第一次的雨安居处。在此安居期间，自第二个月开始一连七个月(北传谓三个月)，从事结集的工作。首由优波离诵出律藏，次由阿难诵出法藏。此即称为“五百集法毘尼”，或称“王舍城结集”，又名“第一结集”。

何时开始有法与律

法与律，虽自第一结集之后始定，但在佛陀时代，已有了专诵律的律师，且於每半月布萨，各比丘均须随其方处而集合诵戒。

同时佛世也有可诵的经典，例如《根本说一切有部毘奈耶》卷四四(《大正藏》二三·八七一页中)，有长者要求国王准许於夜间点灯读佛经的记载；又於同书卷四八(《大正藏》二三·八九二页上)，有“组容夫人，夜读佛经”，并说：“复须抄写，告大臣曰：桦皮贝叶，笔墨灯明，此要所须便，宜多进入。”考察有部律的成立，是在部派佛教时代，此等记载，当系传说，但於佛世即已有了可诵的经律，则不必置疑。故有谓：“释尊在世时，圣典的集成部类，至少有法句、义品、波罗延、邬陀南、波罗提木叉－－五种。”(参阅《海潮音》卷四六第四期第四页下栏)

释尊最初未必先已决定何时说法、何时制戒，渐渐地因对於各种问题的处断、疏解、规定，才分出何者属於生活规制的律，何者则属於离欲修定的法。后世则有将律、经、论，配合戒、定、慧，当时却不必如此呆板的，唯其律是以戒为主，法或经是以定为主，慧即存於戒、定之中。

结集的内容

第一次结集，究竟结集了些什么？大致说是经律论三藏，《增一阿含经·序品》中则加杂藏为四藏，《分别功德论》及《成实论》又将杂藏分为杂藏及菩萨藏，成了五藏。

经是指的阿含部，但与现在所传的《阿含经》恐有出入，现在的《阿含经》应是部派佛教时代的圣典，因其与巴利文的五《尼柯耶》(相当北传的阿含部)，也有多少不同。

律是指的八十诵律，因为优波离以八十次诵完律藏，故名。此已无从得见，今日所传的各部律藏，均为部派时代的各派所诵，故其内容颇有出入。论藏的诵出，很有疑问。根据南传的《善见律》及法藏部的《四分律》，虽说到阿毘昙藏，但未说由何人诵出。《十诵律》说阿难出阿毘昙藏，《大智度论》亦作此说。《根本有部律杂事》，说大迦叶诵出摩呾里迦(Ma - rowika)；《阿育王传》卷四亦说迦叶自诵摩得勒伽藏。西藏所传Dulva之二(Life of Buddha,p.150 ff)，也说迦叶自己结集摩密里迦，这是出於有部譬喻师的传说。缅甸所传谓阿那律诵出七论；真谛三藏所传的《部执异论疏》，又说富楼那出阿毘昙藏。玄奘《大唐西域记》卷九(《大正藏》五一·九二三页上)，则说大众部数百千人不预大迦叶结集之众，另外集会，结集经、律、论、杂、禁咒，成为五藏。唯此等均为部派及其后所载的传说，且彼此互异者多，故对王舍城结集时，出有论藏之说，已不为近世 学者所采信。

初次结集的人员

我们已知道王舍城结集时，被大迦叶邀请的人，仅五百位上座比丘，据《摩诃僧祇律》(又作《僧祇律》)说是因许多上座比丘已经入灭了，例如舍利弗与目犍连，听说佛将入灭，他们二人便赶在佛陀之前涅盘，有的大弟子得到佛陀已经涅盘的消息，也都纷纷相继地涅盘。於是受邀出席结集大会的，只有四百九十九人。其中的阿难，几乎也被迦叶摒弃於大会之外，说他没有离欲，不够参加大会的资格，结果阿难成了罗汉，便满了五百之数。(除了《十诵律》，均作如此说)

然从多种资料的审查，王舍城结集仅是迦叶一派的人，是少数人的结集，是代表上座比丘之中苦行派的一个大会。唯因此一大会的成果很大，所以极有地位，并也由於排弃了持有异议的多数人，此一大会才得以顺利的进行和迅速的完成，否则，大家为了若干异见而大肆争论，问题就复杂了。可是，由於富兰那长老一派，未被邀请，也为佛教留下了问题。

富兰那长老

当王舍城的结集终了，在南传《善见律》、北传《四分律》、《五分律》，都说有一位富兰那长老，率领了五百比丘从南方来到王舍城，亦说是南山(Dakkhin.a-giri)来，重新与大迦叶论法及律。据南传《律小品五百犍度第十一》(《南传大藏经》第四卷，四三三页)说出了富兰那的异议：“君等结集法律，甚善，然我亲从佛闻，亦应受持。”《五分律》卷三○(《大正藏》二二·一九一页下)的富兰那则对大迦叶说：“我亲从佛闻，内宿、内熟、自熟、自持食从人受、自取果食、就池水受、无净人净果除核食之。”这是律制的饮食问题，照大迦叶的意思说这是佛在毘舍离时，因逢饥馑，乞食难得而开禁，后来又制的，所以不以此七事为合法。依据优波离诵出的律文，犯此七事，均为突吉罗(恶作)罪。此虽小事，也可由之见出，除了王舍城结集的内容，尚有其他的异行异见被遗漏了，这也是导致部派分裂的原因。

此一富兰那长老，当系释尊第七位比丘，是耶舍的四友之一，而不是说法第一的富楼那。(《海潮音》卷四六第四期第八页)

圣严法师：印度佛教史【第三章】原始佛教与三藏圣典 第三节　舍离城结集

第二结集的起因

我们已知道，佛世的印度，西方是保守的传统中心，是婆罗门的化区，东方的摩揭陀一带，则为新兴的自由思想的天地。乃至《奥义书》与业力说，也是在东方的毘提诃(Videha)王朝，发展出来。佛陀的释迦族，便是东方的一支，佛教也是藉此自由思想的环境而发达，所以，佛陀思想之重视实际生活，乃是一个原则。致到佛将入灭之时，恐怕后来的弟子们泥於小枝小节而有碍佛化的发展，便对侍者阿难说：“吾灭度后，应集众僧，舍微细戒。”微细戒亦称小小戒，即是佛世对弟子们在日常生活中小枝小节的规定。可见佛陀之重视实际生活的自由取舍，应时制宜，是始终一贯的。

但在第一次结集的大会上，阿难提出这一佛陀的遗训，却又忘了未能及时请示佛陀所称微细戒的范围何指，致引起一场争论，最后则由大迦叶以大会召集人兼主持人的地位，做了决定：“随佛所说，当奉行之，佛不说者，此莫说也。”(《毘尼母经》卷三，《大正藏》二四·八一八页中)

上座长老总是比较保守的，若与一般的上座长老比较，大迦叶是保守中的保守者，第一结集的戒律内容，便是代表上座精神的标记，并为上座们巩固了领导的地位。

然而，例如富兰那长老所持的态度，虽不为大迦叶一派所接受，它却潜移默化，受着东方年轻一辈的比丘们所重视。所以，这第二次的昆
舍离城结集，从地域上看，是西方系的波吒厘子城与东方系的昆舍离城论争的表现。因在佛灭之后，佛教的化区，已溯恒河的分支阎牟那河而上，向西扩展至摩偷罗(在今Jumna
河西岸的Mutrowa)，成了西系佛教的重镇。此时东方以昆 舍离城为中心的跋耆族比
丘，对戒律的态度，即与西系的有所不同，这实是自然的现象。

七百结集的盛况

这时，律中虽说已距佛灭百年，若以参加此一盛会的长老是阿难的弟子而言，可能尚在佛灭后的百年之内。

由於西方系的长老比丘耶舍伽乾陀子(YasaKa - kan.d.akal
putta)，巡化到东方的昆舍离城，见到东方的比丘们，於每半月的八日、十四日、十五日，用钵盛水，集坐人众处，乞白衣施钱，有的俗人不给钱，甚至也有讥嫌沙门释子不应求施金钱的。耶舍长老便告诉求施的比丘们说，这是“非法求施”，又向那里的俗人说：“汝莫作此求施，我亲从佛闻，若有非法求施，施非法求，二俱得罪。”(《五分律》卷三○，《大正藏》二二·一九二页中)

因耶舍向俗人说了非法施之过，众比丘便令耶舍向白衣做下意羯摩(向白衣谢过)，耶舍做了下意羯摩，但仍恳切地劝导，并且受到许多俗人的赞仰。结果，耶舍不能见容於跋耆族的比丘，便到西方去游说了几位有名的大德长老，再来昆舍离召集大会辩论。

耶舍长老不惜跋涉千里，争取到了以头陀苦行着称的波利邑耶地方的比丘(在桥萨罗)约五百里)、阿盘提地方的比丘、达那(南山)地方的比丘，尤其重要的是争取到了桥萨罗地方的三菩提长老、萨寒若地方的离婆多长老。跋耆族的比丘也四出拉拢，并以佛原出在他们的地区为由，要求大家助力。

终於，浩浩荡荡，共计七百人的大会，在昆舍离城揭幕。因人数太多，一齐参加辩论，恐怕得不到结果，经双方同意，即各推(上座)代表四人。他们的名字，各部律典记载互异，今参合列举如下：

萨婆伽罗、离婆多、三菩提、耶舍、修摩那、沙罗、富苏弥罗、婆萨摩伽罗摩，加上一位受戒仅五岁而堪任教化并精识法律的敷坐具之人阿耆多(或阿夷头)，共九人。

九人的审查辩论，实际是代表了七百人的大会，故此称为七百结集。

十事非法的问题

此一大会，起因虽为乞钱，讨论内容则共有十项，称为跋耆比丘的十事非法，那便是：

(一)角盐净：即是听贮食盐於角器之中。

(二)二指净：即是当计日影的日晷，未过日中之后(横列)二指的日影时，如未吃饱，仍可更食。

(三)他聚落净：即在一食之后，仍可到另一聚落复食。

(四)住处净：即是同一教区(界内)的比丘，可不必同在一处布萨。

(五)随意净：即於众议处决之时，虽不全部出席，但仍有效，只要求得他们
於事后承诺即可。

(六)所习净：随顺先例。(又名久住净或习先所习净)

(七)生和合(不攒摇)净：即是得饮未经搅拌去脂的牛乳。

(八)饮楼净：楼是未发酵或半发酵的椰子汁，得取而饮之。

(九)无缘坐具净：即是缝制坐具，可不用贴边，并随意大小。

(一○)金银净：即是听受金银。

昆舍离的跋耆比丘，以此十事可行，为合法(净)；上座耶舍，则以此为不合律制，为非法。第二次结集的目的，即在审查此十事的律制根据。其结果，据各律典的记载，上座代表们一致通过，认为十事非法。

其实，若以佛陀的思想衡量，此十事，正是告知阿难的微细戒可舍的范围。上座们格於佛制的尊严，所以都站在耶舍的一边了，并且在律文中增补此十事为成文法。可知，第二结集之称结集，只是为了十事非法的问题而已。

然而，跋耆比丘们，既在上座的代表会议上惨败，内心还是不平，传说即有东方系的大众别行结集，遂与上座派分裂为二。更可注意的是昆舍离的国王，亦不满客来的少数上座，而加驱逐。於是，东方系的大众部，西方系的上座部，就此隐然出现了。

第三结集

佛教圣典的结集，传说中尚有第三及第四的两次，唯第三次结集，事或有之，而其经过及时代，则难得定论。据印顺法师研究，其有上座系所出的三说：

(一)犊子系的传说：佛灭百三十七年，波吒厘子城有魔，名众贤，作罗汉形，与僧共诤十六年，遂有犊子比丘，集和合僧而息其诤，那时的护法者，为难陀王。故名第三结集。

(二)分别说系的传说：佛灭二百三十年顷，华氏城(Pa - taliputta)有贼住比丘起诤，阿育王迎目犍连子帝须(Moggaliputta-Tissa)，集千比丘而息诤，是为第三结集。

(三)一切有系的传说，佛灭四百年，迦腻色迦王因信说一切有部，集五百大德於迦湿弥罗，集三藏而裁正众多的异说。(见印顺法师《印度之佛教》第四章第三节六三页)

有的则以第三项的传说，称为第四次结集。其事迹到后面再为介绍。有关大小乘圣典结集的资料索引，可以参考望月信亨《佛教大辞典》九○二至九○四页的叙述。

圣严法师：印度佛教史【第三章】原始佛教与三藏圣典 第四节 初期的圣典

圣典的开始

在此所讲的初期圣典，是指佛典的初期及型态的完成阶段，大约是从佛陀时代到阿育王时代，或更后至部派时代的初期。

在本章第二节，已说到佛陀时代，至少已有法句、义品、波罗延、邬陀南、波罗提木叉的集成部类，那是弟子们为便於记诵，而将佛陀所说的，做了提纲性的分类编集。

佛灭后的第一次结集，据南传《大史》所称，是法与律，但未说出名目。《岛史》则说第一结集的法之内容，是九分教。至於包括了论典的三藏之名，最初出现在南传的《弥兰陀问经》(Milindapan~ha - 相当汉译的《那先比丘经》，其时代为西元前第一世纪顷)，但是也可确定，在佛陀时代，已经有了论的实质，虽尚未曾独立一科。

律藏与法藏

律的最初型，已难考见，近世学者则以《巴利藏律》，以及北传汉文系的《摩诃僧祇律》，比较近古。有人以为，律藏初出时分比丘及比丘尼两大纲，每纲各分毘尼、杂跋渠、威仪法之三类；因此，古本的《比丘戒经》内容，也仅有四波罗夷、十三僧伽婆尸沙、二不定、三十尼萨耆波逸提、九十二波逸提、四悔过，共为一百四十五戒，众学法，应属威仪类，七灭诤，应出於杂跋渠类，非属毘尼类。现在的二百五十戒，显系后人为了学习的方便，而将众学法及七灭诤法，附加在戒经之后。有人以为，在阿育王的碑刻中，已有“毘奈耶中，最胜法说”的记载，以之推知，於阿育王之前，已有了定型的律藏。实则根据上座部特重视戒律的原则判断，第一结集时，必已完成了律藏的初型，那便是传说中的八十诵律，并为后来根本部分裂为上座及大众二部的律藏所依。部派佛教则多数各有其律。现存的律藏有六部：

(一)南传上座部的Vinayapit.aka，巴利文。

(二)大众部的《摩诃僧祇律》四十卷，东晋佛陀跋陀罗共法显译。

(三)化地部的《五分律》三十卷，刘宋佛陀什共智胜译。

(四)法藏部的《四分律》六十卷，姚秦佛陀耶舍共竺佛念译。

(五)摩偷罗有部的《十诵律》六十一卷，姚秦鸠摩罗什译。

(六)迦湿弥罗有部的《根本说一切有部毘 奈耶》五十卷，唐义净译。

上座部应先於大众部，可是南方的上座部，实是上座部中偏於大众部的分别说系之一支，故仍较《摩诃僧祇律》为后出，其他四部也属上座部的分部所出，上座根本部的律藏，今已无从求得了。

圣典的另一重要部分，是法。据近人研究，法的递演，经过三期而后大定：1. 集佛陀的言行为九部经(九分教)。演九部经为四《阿含经》。依四《阿含经》而立杂藏。由杂藏而出大乘藏、禁咒藏，那是大乘的范围了。

九部经与十二部经

佛灭后，弟子们取佛的言行，依其性质，类集为九部经。那就是：

(一)修多罗(Su - rowa)：即是散文的说法，通称为长行。

(二)祇夜(Geya)：以韵文重将所说散文的内容颂出，通常译为应颂或重颂。

(三)伽陀(Ga - tha)：说法时全以韵文宣出，译作孤颂或讽诵。

(四)尼陀那(Nida - na)：记述佛及弟子的事迹、始终、本末，因以事缘常为说法之助缘，故译为因缘。

(五)阿钵陀那(Avada - na)：以譬喻说法，或凡因事而兴感，皆名譬喻。

(六)阇多伽(Ja - taka)：佛陀自说过去世的因缘，兼及重要弟子们的宿行，故称为本生。

(七)伊帝目多伽(Itivr.ttaka)：叙述古佛的化迹，故称本事。

(八)阿浮达摩(Adbhuta-dharma)：明佛及弟子种种不思议的神迹奇行者，故称未曾有，新译为阿毘达磨。

(九)优波提舍(Upadesa)：对於甚深而简要的法义，用问答方式来解说，故称为论义，后世的论藏，即脱胎於此。

在这九部经中，以前三部为最古而最近於原形佛典，故与今之《杂阿含经》相当，《杂阿含经》虽已多所演变，仍可见出其旧貌。因为释尊的法义的教授，最先类集为修多罗、祇夜、伽陀的三部经；法藏《杂阿含经》的杂，与律藏杂跋渠的杂，其意相同，随其义类之相应者而鸠集成编，所以，杂为相应之意，乃为原始结集的旧制。

至於第四部因缘至第八部之未曾有，此五部为释尊景行之类集，性质与前三部大不相同。实则

九部经的后六部，即由前三部中分出，初次结集时，是否已有九部之名，乃为近世学者置疑。

再说十二部经之名，根据《大智度论》卷三三(《大正藏》二五·三○六页下 - 三○八页中)，则於以上九部之外，加上优陀那(Uda - na)(即邬陀南)即无问自说、毘佛略(Vaipulya)即方广、和伽罗(Vya - karan.a)即授记。可是根据小乘经律的考察，授记部是佛弟子因闻修多罗与祇夜而证果者，即别出授记一部。方广部与大乘的方等、方广有关，乃是深法大行的综合。至於优陀那，异名很多，内容不一，大致是后人搜罗的种种有关法义精要的小集子，后来的杂藏，大抵由此而来。

然而，别以杂藏为后出，其中确有最古之部分，例如法句、义品、波罗延，均可入於优陀那之小集群中，它们却是很古的，虽其现存的内容，未必全是最古的。

四《阿含》与五《阿含》

阿含是梵语，新译为阿笈摩(A - gama)，义为法归，有万法归趣於此而无遗漏的意思。用巴利语，则名为尼柯耶(Nika - ya)，其义为集或部。因为南传巴利文藏所用语文，接近佛世所用的俗语，故一般以为南传五《尼柯耶》，较之北传根据梵文译出的四《阿含经》，更富於原始色彩，所以近世学者於原始资料的采证也多喜用巴利文圣典来校勘。尤其南传五《尼柯耶》是由一部所出，北传译成汉文的四《阿含经》，所属的部派不一。

据研究，一切有部有杂、长、中、增一，共四《阿含经》，今存《杂阿含经》及《中阿含经》；化地部加杂藏，成五《阿含经》，今均不存；法藏部亦有五《阿含经》，今仅存《长阿含经》；大众部也有五《阿含经》，今仅存《增一阿含经》；南传有巴利语的五《尼柯耶》。

汉译的四《阿含经》，据宇井伯寿《印度哲学研究》一五○至一六六页第二说，便是将有部的《杂阿含经》、《中阿含经》，加上法藏部的《长阿含经》及大众部的《增一阿含经》而成。至於汉文别译的《杂阿含经》，是属於饮光部。其他存於四《阿含经》中的别译很多，亦属於许多不同的部派。汉译四《阿含经》，若与南传的五《尼柯耶》比照，则为：

(一)北传《长阿含经》，二十二卷三十经；南传《长部》(D1 - ghanika - ya)，分为三品三十四经。

(二)北传《中阿含经》，六十卷二二二经；南传《中部》(Majjhimanika - ya)，分为十五品一五二经，其中有九十八经完全与北传一致。

(三)北传《杂阿含经》，五十卷一三六二经；南传《相应部》(Sam.yuttanika - ya)，分为五品二八八九经。

(四)北传《增一阿含经》，五十一卷千经以上，南传《增支部》(-ya)，分为一七二品二九一经，觉音以为其有九五五七经。

(五)南传《小部》(Khuddakanika - ya)，大小十五经，其中主要的有六种：1.法句(Dhammapada)，相当汉译的《法句经》及《法句譬喻经》。2.自说经(Uda - na)，此即优陀那，汉译中没有。3.本事(Itivuttaka)相当汉译的《本事经》。4.经集(Suttanipata)，相当汉译的《义足经》，即是古之义品、波罗延等。5.长老、长老尼偈(Thera-theri-gatha)，汉译中无。本生(Ja - taka)，相当汉译的《生经》。

由此比照，可见北传虽仅四《阿含经》，但是南传的《小部》及第五《尼柯耶》中的大部分，汉译已有，唯其内容稍有出入而已。

四《阿含》与杂藏

四《阿含经》的得名：1.《杂阿含经》，即随事义之相应者如修多罗、祇夜、伽陀等类别而编次之，例如处与处相应为一类，界与界相应又为一类，故南传称为《相应部》，其义相应而文则杂碎，故名《杂阿含经》，非如《开元释教录》解为“杂糅不可整理”之意。2.《中阿含经》及3.《长阿含经》，乃是以篇幅的长短得名，经文不长不短者名《中阿含经》，经文很长，则名《长阿含经》。4.《增一阿含经》，是以数字相次而集经，一而二，二而三，一一增加，乃至多法，故名增一。

杂藏的性质，或为四《阿含经》所未收，或自四《阿含经》中集出。而其多数为优陀那的小集，或为本生等的传说。其源本佛说而为《阿含经》所未集者，故别名谓之杂藏。

此与阿育王时的佛教大势有关，当时西系上座之深入西北者，尊《杂阿含经》；西系之别为中系(分别说系)者，尊《长阿含经》；东系的大众部则尊《增一阿含经》。三系所持意见互异。然而中系的目犍连子帝须，态度温和，似得东系之合作，故在主持第三次结集时，分别取舍东、西各系之善，并对於优陀那小集和本生等传说，虽有小异，亦视为可以存留，故集为第五杂藏，附於四《阿含经》之后。这也就是南传五《尼柯耶》之末的《小部》了。

四《阿含经》的类集成编，时地虽不详，但依各派均共许四《阿含经》为原始圣典的情形来判断，其成立当在七百结集之前，唯亦未必即是第一次结集时就已出现。从四《阿含经》的内容推定，《杂阿含经》最先，其次《中阿含经》，再次《长阿含经》及《增一阿含经》；因其凡

一事而并见於四《阿含经》中的，《杂阿含经》叙述，简洁平淡，《中阿含经》犹相近，到了《长阿含经》及《增一阿含经》，便化简洁为漫长，变平淡成瑰奇了。《杂阿含经》是将佛世的法义，化繁为简，做提纲挈领的摘要，到后来，便又将那些纲领，化简为繁，敷演成为组织性及辩论性、思惟性的作品，似乎这也算是恢复原貌的工作，於对外弘化的效能而言，是有必要的。

圣严法师：印度佛教史【第四章】阿育王与大天 第一节 阿育王的事功

佛教分裂与阿育王

佛教经过第二次结集之后，在对律的态度上，虽已分成上座及大众两部，在教团的义理上，尚未有显着的对立现象。但到阿育王的时代，则已从律制的争执发展为义理的辩论，而且进步自由的大众部，已在中印度取得了优势，根据上座部说一切有部的《大毘婆沙论》卷九九(《大正藏》二七·五一一页下)的记载，把阿育王牵了进去，说阿育王党同贼住比丘大天的一派，把上座长老们的意见忽视了，所以逼使上座们进入西北印的迦湿弥罗，与中印的进步派分疆教化。

这虽是上座有部的一面之词，但从深一层考察，摩揭陀地方始终是自由思想的温床，保守派的不受多数人欢迎，当是可能的，进步派因合於时流为众所归，并受到国王的取决多数派而保护之，也是情理之常。

印度的王统

阿育王即是阿输迦王(Asoka)，他是孔雀王朝(Maurya Dynasty)的第三位君主。印度是个文明悠久的古国，印度之有信实的年代可考，却在阿育王的孔雀王朝开始。

因此，在未介绍阿育王以前，先略介印度的历代王统，以观印度史事演变的梗概。

(一)摩诃三摩多王统：这是最早的王朝，散见於《四分律》、《有部律破僧事》、《佛本行集经》、《众许摩诃帝经》、《起世经》、《长阿含经》、《彰所知论》等九种经律中，各传王名不一，且亦没有时间的记载。

(二)月统王统(Candravam. ’sa)：见於印度神话辞书。

(三)日统王统(Su - ryavam.sa)：见於印度神话辞书。

(四)苏修那迦王统(Saiga Dynasty)：这是孔雀王朝以前的摩揭陀国，也可以算是正史启蒙时期，相当於西元前六、七百年或四、五百年顷。见於佛经中的十六大国，即在这个时代；但其每一王的年代，仍然不易清理。

(五)孔雀王统(Maurya Dynasty)：约在西元前四世纪至二世纪顷。此期间佛教大盛。

(六)熏迦王统(Sun.ga Dynasty)：约在西元前一百八十年顷至八十年顷。第四王补砂密多罗初年，中印有法难，南北印的佛教转盛。

(七)迦纳婆王统(Kan.va Dynasty 又作康瓦王统、迦恩婆王统)：仅四十多年。

(八)案达罗王统(Andhrabhr.itya Dynasty)：西元前二十七年至西元二三六年。

(九)贵霜王统(Kusam. Dynasty)：此时印度的南方为案达罗，北方为贵霜，这是大月氏的一族，其有最着名的统治者便是迦腻色迦王。马鸣、龙树、提婆、达摩多罗、诃梨跋摩、弥勒等名德，均出此时代。为西元前数十年至第三世纪之末。

(一○)笈多王统(Gupta Dynasty)：西元四世纪初至六世纪初的时代，无着、世亲、罗什、戒贤、坚慧、觉音等均为此时期人。并有那烂陀寺的创建，密教亦开始渐盛。中国的法显此时赴印，安慧、陈那、清辨、护法等，也在这一阶段出现。

(一一)戒日王统(Vardhana Dynasty 音译伐弹那)：约当西元第六世纪初至第七世纪中叶。此时有龙智盛化密教，月称在中印大弘空宗，玄奘西游，法称再兴因明。

(一二)波罗王统(Pala Dynasty)：这个王朝并非直接继承戒日王朝而来，然亦颇信佛教，此时密教特盛。

以上王统，多依摩揭陀为中心而予以介绍的。因为印度王统太繁杂，只能举其大要。

戒日王朝以后，印度王邦林立，王朝迭起，到了西元十二世纪，回教入侵而王朝覆灭，佛教亦因而在印度绝灭！这已到了中国南宋宁宗的时代。佛教起於印度，垂一千六、七百年而亡，原因何在？到本书第十二章中再说。

阿育王其人

孔雀王朝的先世系统不明，但其不是纯粹的雅利安人则无疑，有人说阿育王的祖母是贱民阶级出身。在西元前三二三年，阿育王的祖父旃陀罗掘多王(Candrogupta)创立王业，经第二代宾头沙罗王(Bindusa - ra)，到第三代阿育王即位，是西元前二六八年，这是根据南传《善见律》、《岛史》、《大史》、缅甸传说的记载，惟迄目前，阿育王即位之年代，尚有学者在努力考订中。(参见本书三二、三三页)

据传说，阿育王生得很丑，性格顽劣，很不得父王的欢心，适巧北印度的德叉尸罗(Takkasila)地方发生变乱，宾头沙罗王即派他去平乱；这是有意送他去死的，所以军队的武器装备都很差。想不到智勇兼长的阿育王，竟然达成了这个任务，做了那里的总督。因此深受朝臣的拥护，等待父王一崩，他就杀了很多的兄弟，自己掌握政权。大概是因基础未稳，故到四年之后，在

他二十五岁时，始行灌顶即位的大典。依传说他有一百零一个兄弟，被他杀了九十九个兄弟，只留一个帝须未杀。但从当时所刻的敕文中，尚有述及他与各弟兄间的情形，可见传说之不足全信。

据传记所载，他的父王是受他胁迫而死，掌权后大杀昆仲，又置地狱之刑以处置人民，同时征伐南方的羯陵伽国(Kalinga)即今之阿里沙省(Or1 - ssa)，屠杀无数，所以他有一个“暴恶阿育王”的臭名。

据研究，阿育王皈依佛教，可能是在征伐羯陵伽的前一年；当他见了征伐杀戮的惨状之后，便大生悔心，回来后即亲近僧伽，修持佛法，并以轮王政治的理想自许，以和平的正法来建设繁荣安乐的社会，近代由大磨崖法敕第十三章中，也发现阿育王曾有：“依法胜，是为最胜”的诰谕。

阿育王与佛教

从此之后，阿育王的 - 言行，均与佛教有关，研究阿育王的资料，除了梵文的《阿育王譬喻》(Asokavada - na)、汉译的《阿育王经》及传等之外，近代学者所注重的尚有：1.大磨崖法敕七处，分为甲篇十四章、乙篇二章。2.
石柱法敕六处，甲六章、乙一章、丙二章。3.小石柱法敕四处，四种。4.小磨崖法敕，甲七处三种、乙一处一种、丙一处一种。5.石板。

此等古物是於西元一三五六年以后即被逐渐发现，到了西元一八三七年以后，始由甫林切补氏(J. Prinsep)陆续发现，而根据语源学并得到梵语学者的协助，译成了英文。

根据大磨崖法敕第一至四章、十一章，及石柱法敕第五章、七章等的记载，阿育王在即位后曾特赦囚犯二十五次，每年开无遮大会一次，此外，禁杀生、行布施、植树、修道路、凿井、造佛寺，并建佛塔，遍及全国。又设立正法大官(Dharma
Ma - hamarowas)，巡回各地以宣扬正法，广施仁政，爱护万民。阿育王曾亲自巡礼佛迹，到处竖立石柱，刻敕纪念。此等石柱现尚有部分残存，已被印度当作古文物的珍宝，收藏保护。阿育王爱护动物的遗风，在印度迄今不衰。

又从敕令的刻文中证实，阿育王曾派遣正法大官至外国弘化，见於法敕中的有希腊五王国：叙利亚、埃及、马其顿、克莱奈、爱毘劳斯。此一地域是后来耶回二教的发祥地，佛教给他们的影响，可以想见。向东方则派到柬埔寨。根据佛教教义，以宣扬和平的重要，增进国际的亲善。

因此，史家每以罗马的君士坦丁大帝之拥护基督教，来比拟阿育王之拥护佛教。实则颇为不当，君士坦丁不容忍异教，且其目的是一种政治的手段；阿育王却在石刻的敕令中告谕人民，不得诽嗤邻人的信仰，印度教有名的《摩那法典》，也即在此时成立；宗教的容忍乃被视为当然；其弘扬佛法，乃纯出於敬信佛教而奉行仁民爱物的正法。

当时印度的版图之大，堪称世无其匹，东部边界到达孟加拉湾，北方的尼泊尔及喀什米尔两个王邦，亦入其统辖范围，南部疆界扩展至波娜河(Panna
River)即今之海德拉巴省以南的吉斯特那河，西达阿拉伯海，西北则抵达今日阿富汗境内的一部分。

据《善见律》卷二(《大正藏》二四·六八四页中)说，阿育王即位第十七年，请目犍连子帝须为上座，於华氏城召集长老一千人，从事第三次结集，费时九个月。又据说南方巴利藏的《论事》(Katha - vatthu)，即是此次华氏城结集的具体成果。

结集之后，阿育王即派遣了大批的传教师，分赴各地弘传佛法。据《善见律》卷二(《大正藏》二四·六八四页下 - 六八五页上)所载，他们的领导者及其所到的地方如下：

(一)末阐提(Majjha - ntika)，派至罽宾、犍陀罗(Kara-Gandha - ra)，即今北印之喀什米尔等地。

(二)摩诃提婆(Maha - deva 即大天)，派至摩醯婆末陀罗(Mahisakamanda - la)，即今南印之卖索尔等地。

(三)勒弃多(Rakkhita)，派至婆那婆私(Vanava - si)，今地未详，或云在南印。

(四)昙无德(Yonaka-Dhammarakkhita)，派至阿波兰多迦(Aparantaka)，即今西印之苏库尔以北。

(五)摩诃昙无德(Maha - dhammarkkhita)，派至摩诃剌陀国(Maha - rat.t.ha)，即今南印之孟买。

(六)摩诃勒弃多(Maha - rakkhita)，派至臾那世界(Yonakaloka)，即今阿富汗以西。

(七)末示摩(Majjhima)、迦叶波(Ka - syapa
又作迦叶惟)派至雪山边(Himavantapadesa)，即今尼泊尔一带。

(八)须那迦(Sonaka)、郁多罗(Uttara)，派至金地(Suvan.n.abhu - mi)，即今之缅甸。

(九)摩哂陀(Mahinda)等，派至师子国(Tambapan.n.id1 - pa)，即今之锡兰。

由此可见，佛教在阿育王时代，即已成了世界性的宗教。他以佛教的教化，沟通了亚洲、非洲乃至达於欧洲的边缘，负起了洲际的和平使命。

甚至有人以为，《历代三宝纪》(《大正藏》四九·二三页下)所说，秦始皇时代到达中国的西域沙门释利防等十八人，虽其传说无征，却与阿育王的时代相当，或即也是受阿育王派遣的一支传教师罢。(印顺法师《印度之佛教》第五章第三节九五页)

阿育王对於佛教的功劳极大，对於印度历史的贡献至钜，所以有了一个“正法阿育王”(Dharma-A'soka)的美称。但他所建的伟大寺院，现均无一幸存。其所建窣堵波，玄奘所见不下五百，现所发现者，只有二处：一为桑佉(San～chi)之一聚，一为婆尔呼特(Bharhu－t)之塔。其所建石柱或石幢，玄奘见有十六处，现只有九处了。

两个阿育王

据南方所传，佛灭百年，毘舍离七百结集，是在迦罗阿育王(Kala'soka)时，从此分为大众上座二部。第三结集则在佛灭二百二十年顷的正法阿育王时，是为贼住比丘起诤而行结集，从此以后，即由大众部分出东山等六部。

但以北传所记，佛灭百年有毘舍离七百结集，国王为谁则不明，佛灭百一十六年后(《十八部论》，《大正藏》四九·一八页上，谓百一十六年)，《善见律》卷一(《大正藏》二四·六七八页中)谓佛灭百一十八年后阿育王统领阎浮利地，因大天五事之诤而分为大众及上座两部，乃为阿育王时；佛灭二百年满，因大天五事之诤，嗣后大众部分出东山等三部。

因此，南传有两个阿育王，北传只一个阿育王。南传的第一个迦罗阿育王的年代，则相当於北传的《十八部论》等所说的阿育王。南传的第二个阿育王是第三结集的中心人物，第三结集也是出於南传的记载，他却比北传的阿育王晚了一百多年。北传《大毘婆沙论》卷九九(《大正藏》二七·五一一页下)，也明白地说：时国王阿输迦(即阿育王)，党於大天，欲悉杀上座部之圣僧，故彼等去而往迦湿弥罗国。玄奘《大唐西域记》卷三(《大正藏》五一·八八六页中)，也有类似的记载。此两说均谓在佛灭后第一百年的事。故此实为佛教史上最难清理的问题。

若细加考察，阿育王时的论诤是有的，但也未必就偏於大天一派的进步思想，依《善见律》(《大正藏》二四·六八三页中)的记载，阿育王请目犍连子帝须为上座，选择了一千位够资格的比丘，评议论诤的谁是谁非，帝须被迎自阿烋河山中，他是波利东系－－
上座部分支的人物，即是以上座部的立场而同情大众部思想的分别说系，他之不为极端上座部所满意，乃是可能的。他对大众部的思想，做有分际的认可，也必是事实。此次之称为结集，并且费了九个月，想必是从教义上做了广泛的讨论。但这年代，绝不如南传所说的，在佛灭二百二十年顷。何以有此记载，则可能与北传在二百年满时的僧团为五事诤论有关。

至於南传将阿育王分为两个，迦罗阿育王，义为黑阿育王，“黑”在佛教多用作恶的意思，例如白业黑业，即与善业恶业同义。所以，南传用迦罗阿育王代表未信佛前的暴恶阿育王(此在北传《阿育王经》，称为旃陀阿育王)，又用达摩阿育王代表实践了佛化的正法阿育王。若此说可信，则百年之隔的两位阿育王之谜，便可揭开了。

此一见解，亦为日人荻原云来氏，以及我国的印顺法师所采取，其可信的程度如何，则尚可做进一步的研考。

圣严法师：印度佛教史【第四章】阿育王与大天 第二节　部派佛教与大天

何谓部派

部派犹如中国的宗派，是由持论观点的不同而个别分立，有的则系出於性格及趣味的相投或相异，便自然地形成道义的结合或者思想的对立。

因此，部派佛教的成立，固在佛灭后百年顷，其远因却在佛陀时代已经出现。例如《杂阿含经》卷一六第四四七经(《大正藏》二·一一五页上－中)，一共列举了十三位大弟子，他们各有众多比丘於近处经行：上座多闻者近於阿若矫
陈如、头陀苦行者近於大迦叶、大智辩才者近於舍利弗、神通大力者近於目犍连、天眼明彻者近於阿那律、勇猛精进者近於二十亿耳、为大众修供具者近於陀骠、通达律行者近於优波离、辩才善说法者近於富楼那、多闻总持者近於阿难、分别诸经善说法相者近於迦旃延、善持律行者近於罗[目*侯]([目*侯]应改为睺)罗、习众恶行者近於提婆达多。《增一阿含经》卷四六＜放牛品＞第四十九之第三经(《大正藏》二·七九六页上)，也说：“当知众生根源皆自相类，恶者与恶相从，善者与善相从。”

唯在佛世，尚无门户的分立；第一次结集时，始见门户的征候；七百结集后，便分成两部；到阿育王之后，大众部再次分裂。此次分裂，在年代上，南传与北传的资料，虽相差百年，大众部的再分裂，却是相同，而且与贼住比丘的起诤之说也相似。其中的关键所在，便是大天。

两位大天

大天的梵名摩诃提婆，他的事迹见於《异部宗轮论》、《十八部论》、《部执异论》者，均谓佛灭二百年，有外道名大天，於大众部中出家，住支提山(Caityagiri)，亦名制多山，於摩诃僧祇部中复建立三部。又见於《大唐西域记》卷三(《大正藏》五一·八八六页中)，说大天是在佛灭后第一百年，阔达多智，幽求名实，潭思作论，理违圣教，无忧王(阿育王)不识凡圣，同情

所好，党援所亲，并谋屠杀上座圣僧，以致罗汉们用神通逃避到迦湿弥罗去。另在有部的《大毘婆沙论》卷九九(《大正藏》二七·五一○页中－五一一页上)，对大天的攻击更甚，说他淫其生母、杀阿罗汉、又杀其生母，共犯了三项无间罪业；又指责他引起诤论的五事妄言。

这均出於上座有部的传说，事实则未必如此。两个大天相距也是一百年，可惜在大众部方面没有留下可资参考的史料。按诸实情，那位被指为犯了三无间罪的第一大天，即是后来被称为外道於大众部出家的大天，有部与大众部，在见解上站於不两立的立场，所以对他有犯了三无间罪的指控。

实际上，大天是当时时代思想的先觉者，虽受上座耆宿的攻击，却为多数的大众所拥护。阿育王的王子摩哂陀出家，奉分别说系的帝须为和尚，以有部的末阐提为具足戒阿梨，以大众部的大天为十戒阿梨(《善见律》卷二，《大正藏》二四·六八二页上)。足见阿育王并未偏党那一方，大天也非如有部所传的那样罪恶，更非如传说：阿育王时佛法隆盛，供养丰厚，诸多外道为了衣食而入佛教出家，是为“贼住”，并起纷争，阿育王乃集众检校，然其尚有三百个聪明的外道，通达三藏，无可奈何，乃令他们另住一处，其中即有一人名叫大天，住於制多山，再与大众部议论其五事，便又分大众部为三部。

这些传说，颇不易鉴别其真伪，但我们可以确信，大天不是贼住比丘，也不是被阿育王放逐别住的人物，因为他既是阿育王的儿子摩哂陀的阿梨(规范师)，他之率众前往制多山－－或即是奉命至摩醯婆末陀罗(即今之卖索尔)，也同末阐提等其他八位大德之派往各地弘化，是一样的性质。

大天五事

大天五事是大众部与上座部公开决裂的重点，在阿育王时即作明确的诤论，大天大概是佛灭百年左右的人。到第二百年，大众部重论五事，五事系由大天而来，未必大天本人又在此时参与其事；因诤论大天五事而以为大天也出现於佛灭二百年时，想是出於误传。

什么是大天五事？这是关於阿罗汉身心圣境的五桩事，有部的《大毘婆沙论》卷九九(《大正藏》二七·五一一页中－下)，说大天自己未证阿罗汉而说已证阿罗汉果，并且(鉴定)记别他的弟子也证了阿罗汉。罗汉已经离欲，但他在夜眠中，仍有遗精的事；弟子们受了证果的记别，弟子中自己却有不知自己已证四果的；被大天记别证了圣果的弟子，却仍然有疑惑；弟子虽被记别证了阿罗汉果，却并不知道自己已经入了圣果；罗汉应有解脱之乐，大天却常於夜间自喊苦哉苦哉。以此五事衡量大天，就被称为五事妄言。

根据有部的看法：1.大天是思惟不正而失不净(遗精)。2.大天是为讨好弟子而乱作记别，说弟子已证四沙门果。3.罗汉既依无漏道断了一切疑惑，罗汉何以尚有疑惑？4.罗汉有圣慧，岂会不自知入了罗汉果位？5.无漏圣道，应依加行而现复，岂会以言声“苦哉苦哉”为圣道生起之原因？所以证明此为大天的五事妄言。

可是，大天却将其所唱的五事编成一偈，向弟子们广为宣扬：“
馀所诱无知，犹豫他令入， 道因声故起，是名真佛教。”

五事非妄言

大天对其所唱五事的理由是：

(一)馀所诱：罗汉虽无淫欲烦恼而漏失不净，却有恶魔将不净置於罗汉之衣。

(二)无知：无知有染污及不染污之二种，罗汉尚未断尽不染污之无知。

(三)犹豫：疑有随眠性的及处非处的二种，罗汉未断尽处非处之疑惑，虽为独觉圣者，尚有此惑。

(四)他令入：罗汉亦唯依他人记别，始识自己是罗汉，例如智慧第一的舍利弗及神通第一的目犍连，亦依佛陀授记而始自知已解脱。

(五)道因声故起：至诚唱念苦哉，圣道始可现起。此当与四圣谛之苦谛有关，观苦、空、无常、无我，即是圣道。

若以五事的本质而言，殊难论断其为妄语，例如罗汉离欲是属於心理的，生理上未必就与凡夫不同，况不净之遗失，有梦遗，也有无梦而遗；有染心遗，也有因病而遗。男人的遗精犹如女人的月信。从律部看，佛世男罗汉有因风病而举阳，竟遭淫女奸淫的；亦有罗汉尼仍有月信来潮而需用月经布的。若根据原始教理推论，大天五事，无一不可成立，有部论师不究实际，以人废言，党同伐异，似不足取。

何况，大天五事，亦未必出於大天的独创，在南传的《论事》(《南传大藏经》五七卷二二一－二五八页)中，传有五事；北传的真谛三藏及西藏传的论说中，亦各传有五事，所释则不尽相同。所以，近世的学者之间，有人以为，此五事乃为大众部本末各部的共说，大天不过是将之集为一类，用偈诵出而已。

若加考究，罗汉果位，确非常人可以躐等。然至后世，将罗汉境界理想化为高越不易企盼，则似由於部派间的高扬而形成。审察佛世的罗汉，似尚未至如此高越的程度。

圣严法师：印度佛教史【第五章】部派佛教的分张 第一节 分系及分派

四众

分派之因，多系思想的不同而起，这在前章已说到一些。到了阿育王时，分派之说却是“四众”而非二部。《异部宗轮论》及《部执异论》(此二论为同本异译)，均说僧众破为四众。

西藏传的调伏天及莲华生等，也说佛灭百一十六年，佛弟子以四种语言诵戒，乃分为四派。一切有部以雅语诵戒，系承罗睺罗的学统；大众部以俗语诵戒，系承大迦叶的学统；(犊子系的盛行者)正量部以杂语诵戒，系承优波离的学统；上座部以(中印方言)鬼语诵戒，系承大迦旃延的学派，并见於西藏布顿所着的《佛教史》(History of Buddhism by Bu-ston)。

玄奘所译的《异部宗轮论》(《大正藏》四九·一五页上)，所云四众，是指：

龙象众，持律者如优波离之学徒也。边鄙众，破戒者如大天之流也。多闻众，善持佛语诸经者如阿难之学徒也。大德众，诸大论师如富楼那之学徒也。

此等分派之说，未必正确，然其至少亦可说明因了语言、地域、师承的关系而有派别之出现。

四大派与三大系

部派佛教的系统清理，是最令人头痛的问题，但用科学的方法来予以考察，仍可得出一个条理。根据印顺法师的研究，他把部派佛教分成四派、三系、二部、一味，其表如下：

这是部派佛教的基础，由根本佛教，分成上座与大众两部。上座部东系的一支分别取舍上座及大众两部的思想，立足於上座部却颇同情并吸收大众部的一部分进步思想，所以成为分别说系。西系的上座部由於僻处西北印的迦湿弥罗，不与东方接触，所以发展成为独立的有部思想；后来内部思想有了歧见，又再分裂。据大众部所传，后来的红衣(锡兰铜鍱)部、法藏部、饮光部、化地部、均

属分别说系。它们不是极端的反大众部者，后来大众部转出为大乘佛教，分别说系的圣典，多少亦有这种倾向，例如法藏部(昙无德部)出现较晚，该部所属的《四分律》，被我国的道宣律师，视为通於大乘，也有其远因存在了。

枝末的分裂

所谓枝末分裂，即是由大众部及上座部的再分裂、又分裂，由此，二部、三系、四部、十八部、二十部，南传的则称为二十四部，便陆续出现。

在北传的资料中，说到部派分张的有：西藏所传《跋贝耶》(Bhavya)的教团分裂详说；汉译的《文殊师利问经》、《舍利弗问经》、《十八部论》、《部执异论》、《异部宗轮论》；南传的有《大史》；大众部有清辨造的《异部宗精释》。据木村泰贤说，关於部派分裂，并有八种不同的传说。

其中以南传的《大史》，汉译有部的秦译《十八部论》(《大正藏》四九·一七页中－一九页下)、陈译《部执异论》(《大正藏》四九·二○页上－二二页下)、唐译《异部宗轮论》(《大正藏》四九·一五页上－一七页中)，和大众部的《异部宗精释》为重要。另有正量部所传的亦足参考。

本书因为藏传《文殊师利问经》及《舍利弗问经》的分派，与有部说大同，故从略，有部三论则以《异部宗轮论》(《大正藏》四九·一五页上)为代表。兹列四表如下：

(一)南传分别说系上座部的《大史》第五章所传：

注：大众上座诸派，於佛灭百至二百年间分裂；雪山部以下，则在大众部上座部诸派以后分裂。

(二)北传上座系有部的《异部宗轮论》所传：

(三)大众部系的清辨所造《异部宗精释》所传：

(四)正量部所传：

大众部－－本末六部，同分别说系所传，唯以鸡胤称牛家，并以制多山为牛家部所出。

分部的推定

从以上列表看来，可谓洋洋大观，但是各说互有出入，究竟以何为准，论者意见也不一致。因为各派均以自家的立场并欲提高自家的出身而做部派之间的说明，所以吾人不应尽信某一家之言，亦不应尽弃某一家之言，唯有集各家之言以做审查推论，始可得到近乎可信的史实之真貌。至於如何审查推论，就要靠我们的智慧来判别了。

就大致上说，各家所传者，多以自宗列为基础的本部。分别说系的，自以为是上座部的本部，说一切有部的，也以自宗为“根本”部，这是主观的说法。故对上座部分派次第，宜以大众部所传的较可信，因其站在客观立场，不必加入自宗的成见。

现举印顺法师的《印度之佛教》第六章第二及三节(一○四－一二○页)，及《说一切有部为主的论书与论师之研究》的＜序论＞(一二－一四页)所见者，介绍如下：

上面的推定说，是以众说一致者为定说，各说互异者则参考其客观的方面来推论，并稽核其宗说之特质及先后相互之关系为准绳，所以是比较可取的。它的理由则请参阅原着，本书以篇幅所限故从略。

圣严法师：印度佛教史【第五章】部派佛教的分张 第二节　部派的思想

究竟有几部

部派，大致是以各自所依的见解而分裂，相传是十八部，加上大众部及上座部的根本部，则成为二十部，但在现有的资料中，唯有上座部系的说一切有部及经量部的遗产最丰富，它们有许多部论典，可资吾人的研究。其他部派的思想，也是藉着有部论典中的间接叙述，而得到一些概念。特别是大众部，它虽分有本末九部，它的论书是少得几乎没有。

说到律，我们必须知道，部派佛教之中，有的重视戒律，有的则对戒律不做争论。重视戒律问题的部派，为了所持意见的不同，便依根本律的解释而形成他们自己的律藏；对戒律不做争论的部派，虽在某种意见上不一致，但仍采用他们根本部的律藏，作为僧团生活的依据。

因此，传说中的二十部，既没有二十部派的经论留下，也未必就有二十部派的律藏留下。实际上也不一定真有二十个部派，若细分析，又未必仅仅二十个部派。可是，二十部是北传佛教的通说。

律分五部

从律藏的分裂而言，通常是说“律分五部”，律分五部的传说，也有三类：

(一)《大集经》所传：昙摩鞠多，萨婆帝婆、迦叶昆、弥沙塞、婆蹉富罗。

(二)萨婆多部的师资所传：昙无德、摩诃僧祇、弥沙塞、迦叶维(遗)、犊子。

(三)《僧只律私记》、《舍利弗问经》、《大比丘三千威仪》、《佛本行集经》等所传：昙无德、弥沙塞、迦叶遗、萨婆多、摩诃僧祇。

在此三类传说之中，大致相似而略有出入，据印顺法师的意见，是以第三说最能见其古意。至於今日传存的六部律藏，本书已在第三章第四节中介绍。

何时分裂

各部派究於何时分裂，传说也不一致。近代学者之中的望月信亨博士，在其《佛教大年表》中假定了如此的几个上座部派：

说一切有部：佛灭后第三百四十五年(西元前一四一年)。

犊子部：佛灭后第三百八十五年(西元前一○一年)。

法上部、贤胄部、正量部、密林山部，相继自犊子部分出；化地部从说一切有部分出；法藏部又从化地部分出。均与犊子部的年代相近。

饮光部：佛灭后第四百二十五年(西元前六十一年)。

经量部：佛灭后第四百四十五年(西元前四十一年)。

这是以上座部根本分裂於阿育王时代的看法，是据南传记载以阿育王即位於佛灭后二一八年(西元前二六八年)。实际上，大众部的分裂要比上座部的分裂尚早出一百年，上座部受了大众部思想的刺激，才有分裂的。若与北传的《异部宗轮论》相比，尚约有百年之差。

二十个部派

根据《异部宗轮论》的记载，共有二十个部派。实际上最盛行的，只有大众部、南方上座部、印度大陆的说一切有部、正量部、经量部，一共五部。五部之中有思想体系的，也只有大众部、说一切有部、经量部，一共三部。三部之中思想最繁琐的，仅是说一切有部而已。

不过，既有二十部的名目，我们应该根据《异部宗轮论》(《大正藏》四九·一五页中)所列的介绍一下：

(一)大众九部：

1.大众部(Mahasan.ghika－h。)：这是大众根本部，音译为摩诃僧祇。它的思想，到下一节再讲。

2.一说部(Ekavya－vaha－rikah。)：此依其所立的宗义而命名，所以，《文殊师利问经》(《大正藏》一四·五○一页中)把它称作“执一语言部”。窥基的《宗轮论述记》(《续藏》八三。四三七页)，说此部主张：“世出世法，皆无实体，但有假名。”因此近世学者有以为此与大乘般若的“无相皆空论”，以及与马鸣龙树所倡的“诸法实相论”，有一致的地方。

3.说出世部(Lokottarava－dinah。)：此部也是依其所立的宗义而得名。《十八部论》称它为“出世间说部”，《文殊师利问经》称之为“出世间言语部”。此部主张：世间法从颠倒而生烦恼，由烦恼生业，由业生果报，果报是苦；出世间法是由道而生，修道所生的道果，便是涅盘。可见此派系对四圣谛做了认识的批判，苦、集二谛为妄非实，道、灭二谛是真实法。此虽与大乘的假、实、真、妄有距离(因为此是相对的，大乘是绝对的)，但其仍被窥基及法藏等以为是分通大乘的教义。

4.鸡胤部(Kaukkut.ikah。)：《部执异论》称此为“灰山住部”，《十八部论》(《大正藏》四九。一八页上)称其为“窟居部”，《文殊师利问经》音译为“高拘梨诃部”，《宗轮论述记》以其为“矩昵部”。此部以经律二藏为方便教，以论藏(阿毗达磨)为真实教。所以主张“随宜覆身”(有三衣无三衣均为佛所许可)、“随宜饮食”(时食及非时食均为佛所认可)、“随宜住处”(结界或不结界均非为佛所计较)，但能求其速疾断除烦恼，即是佛意。此派生活不滞於教条

，自由而严肃，精进用功，修为过人。此在当时的印度，确是进步的、革命的新思潮。可是，如果不能精进用功，而仅高唱此派的三点主张者，佛教就要亡了。

5.多闻部(Ba－huh。)：《部执异论》称其为“得多闻部”，有博学之义。此部的祖师，祀皮衣罗汉，与《奥义书》的中心人物Ya－jn~a
Valkya同名，故有人以为此部思想有参考《奥义书》的哲学形态。《部执异论疏》中说：“《成实论》从此部出，故参涉大乘意也。”唯据《异部宗轮论》介绍的，并不能发现它有大乘的深义。

6.说假部(Prajn～aptI－va－dina－h。)：《文殊师利问经》未见此部之名，佛音(Buddhaghosa 或译觉音
)所着的《论事注》(Katha－vatthu-dat.t.hakatha－)，亦未说到此部。《十八部论》(《大正藏》四九·一八页上)称此为“施设论部”，《部执异论》以此为“分别说部”或“分别部”。此部以《施设足论》为其中心思想。此部对於“现在”的“法”，以为现实世界之一面是“假”的，另一面是“真”的，此假与真的思想，至《大乘起信论》时，便成了真妄两面的大乘世界观。窥基的《唯识述记》又说：“今说假部，说有分识，体恒不断，周遍三界，为三有因。”如果此部真的有此“有分识”之说，那就可说大乘阿赖耶识的思想，是由有分识而开展来的了。

7.制多山部(Caityasaila－h。)。

8.西山住部(Aparasaila－h。)。

9.北住部(Uttarasaila－h。)。

以上三部，是大众部最后分出，据《宗轮论述记》，说在佛灭后二百年满时，外道大天在大众部中出家，与彼部僧重详五事，因兹乖诤，分为三部。为了重详五事而分裂，但此事应在大天南游弘化数十年后，乃是承大天五事之大众部学者，可能是为了思想及住处的隔离而分裂成数派。《部执异论》说这次分裂成支提山(即制多山)及北山住之两部。《文殊师利问经》则说此次分为东山及北山二部。据佛音的《论事注》，称东山、西山、王山、义成山之四部为案达罗派。据玄奘《大唐西域记》称大案达罗，城侧之东山、西山，有二古寺，旧属於大众部。

如果要问案达罗在何处？这要考察支提山的位置，据日本《国译大藏经》论部卷一三附录载，它是在吉斯特那河(KistnaR。)畔的别克士韦陀(Bexvada)
对岸的支提山。此处的案达罗，即是指南印度哥达瓦里河(Godavari
R。)以南，并包括吉斯特那河以北的地区。这里的土着，有其特殊的文化及信仰，大众部佛教受其薰染而再分裂，是可能的。婆罗门教湿婆派的夜叉罗刹等，均为此等南方民族中的产物，在湿婆神像之中有同其妻拥抱淫亵之姿，今之印度教中，尚有男女生殖器的崇拜。到了大乘的密教，就有以男女性交为修持法门的情形出现。大众部在案达罗派之后，即消融於大乘佛教，初期的大乘出现在南印度，大乘密教，也说由“开南天(竺)铁塔)”而得。

(二)上座十一部：

上座部最初分派，出了说一切有部，据说上座的根本部者，因见解不同而离开了旧住处，转到雪山之麓，成为雪山部。所以，连雪山部算起来，上座虽称十一部，却有十二部的名目，可资介绍的则仍为十一部。

1.雪山部(Haimavata－h。)：《十八部论》(《大正藏》四九·一八页上)称此为“先上座部”，《部执异论》名此为“上座弟子部”，《异部宗轮论》名此为“本上座部”。但此部的宗义，大多与一切有部相反，倒与大众部接近的多，采用大天五事，即其一例。又主张没有“中有”，亦与大众部一致；一切有部是相信有情众生在“欲色界，定有‘中有’”的。因此，根据大众部及分别说部(如《大史》)所传，则将雪山部列入大众部的末派。据印顺法师的推定，仍以有部所说的为当。

2.说一切有部(Sarva－stiva－da－h。)：此部思想严整而广博，当以另节介绍。

3.犊子部(Va－ts1－purow1－ya－h。)：《部执异论》称此为“可住弟子部”，《唯识述记》又称此为“皤雌子部”。此部是继承《舍利弗阿毘昙》的思想而来，对此思想之不足处，加以补充的解释，由於所见不同而再分裂。此部虽自上座部分出，却受大众部教义的影响很深，而一般学者均以舍利弗持有大乘思想，故在犊子部，将如来一代教法分为五藏：过去、现在、未来(此三是有为法)、无为(无为法)、不可说(非即非离蕴之我)，此五藏的“不可说藏”，就彷佛於大乘的如来藏。此部以本体论的中心，便是“非即非离蕴我”的不可说藏，破斥凡夫的“即蕴我”及外道的“离蕴我”，而以非即非离蕴我作为诸法的本体。因此，这一不可说藏，又相似於大乘阿赖耶识的思想了。但此部仍执有一个诸法本体的“我”，故被清凉国师在《华严玄谈》卷八中评为“附佛法外道”。然其虽未及於如来藏或阿赖耶识的境地，却为大乘的唯识思想先铺了路。

4.法上部(Dharmottar1－ya－h。)：《文殊师利问经》称此为“法胜部”，《十八部论》(《大正藏》四九·一八页上)音译为“达摩郁多梨部”。

5.贤胄部(Bhadraya－n1－ya－h。)：《文殊师利问经》名此为“贤部”，《十八部论》音译为“跋多罗耶尼部”，《部执异论》名之为“贤乘部”。

6.正量部(Sam.mitiya－h。)：此部是犊子部下四部之中最盛的一派，《文殊师利问经》名其为

“一切所贵部”，《十八部论》(《大正藏》四九·一八页上)音译为“三弥底部”，《部执异论》名为“正量弟子部”。窥基的《宗轮论述记》中说：“此部所立，甚深法义，刊定无邪，目称正量，从所立法，以彰部名。”西元四三二年从印度到锡兰去的佛音，在其撰着巴利文《论事注》时，正量部尚在流行；又从《大唐西域记》知道；玄奘游印时(唐太宗贞观三年至十九年，西元六二九至六四五年)，正量部尚多行於中印、南印、西印地方，东印亦有少许；稍后义净的《南海寄归内法传》(《大正藏》五四·二○五页上－中)，也说到此部有三藏三十万颂，并说当时此部行於西印之罗荼、信度地方者最多，摩揭陀以及南海诸州，亦有少部分传存。可惜在现存的资料中有关犊子系下四部的记载太少，正量部的教义，则见於不知何人所撰及所译的三卷《三弥底部论》(《大正藏》三二·
四六二页上－四七三页上)。此部也是有我论者，大体与犊子部相同，唯其继大众部末派的思想而将大地、命根等“色法暂住”的思想加以分析，把色法的生灭观，分为两类：1)心心所、声光等，为刹那灭；2)身表业色、不相应行、身山薪等，为一期灭。因此，若以西方哲学来看，正量部似属於“现实的实证论”或者“经验论”者。

7.密林山部(garika－h.
)：《文殊师利问经》称此为“山部”，《十八部论》(《大正藏》四九·一八页上)称之为“六城部”，《部执异论》名之为“密林住部”。

法上、贤胄、正量、密林山，此四部所存资料奇缺，据《异部宗轮论》(《大正藏》四九·一六页下)说是为了对一偈解释的不同，而在犊子部下分为四派，那一偈便是：

“已解脱更堕，堕由贪复还，获安喜所乐，随乐行至乐。”

此偈的异解，请参看《宗轮论述记》(《
续藏》八三。四六一页)。但在现存犊子部的教义中并没有此一颂文，现存的《舍利弗阿毘昙》里面也无此颂。

8.化地部(MahI－sa－saka－h。)：这就是传有一部《五分律》的弥沙塞部，北传《异部宗轮论》说它是从说一切有部分裂，南传《大史》则说它是直由上座本部分裂，大众部则以化地部为上座部分别说系之一，而与饮光、法藏、铜鍱
三部一样。《文殊师利问经》称此为“大不可弃部”；《十八部论》以此为“弥沙部”；《部执异论》名此为“正地部”。另有“教地”、“弥嬉舍娑挹”、“磨醯奢娑迦”、“弥嬉舍婆柯”之名。《出三藏记集》卷三(《大正藏》五五·二一页上)说：“佛诸弟子，受持十二部经，不做地相、水、火、风相、虚空、识相，是故名为弥沙塞部。”此部思想，本宗同义者，颇类於大众部，末宗异义者，则继承一切有部。据《成唯识论》卷三所言，化地部的“穷生死蕴”，相当於第八阿赖耶识。据《无性摄论》卷二所言，此部说有三蕴：(1)一念顷蕴(一刹那有的生灭法)。(2)一期生蕴(乃至到死的恒随转法)。(3)穷生死蕴(乃至得到金刚喻定时的恒随转法)。由此可知穷生死蕴相似於大乘第八阿赖耶识。此部的本体论，立九无为说，是受大
众部的九无为思想启示而成立，其中异於大众部的有善法真如无为、不善法真如无为、无记法真如无为，此善、不善、无记之三性真如的思想，又相似於一切如如的大乘思想；其三性真如及不动无为之四项异於大众部，宜为由大众部过渡到大乘唯识，整理成六种无为思想的桥梁。《异部宗轮论》(《大正藏》四九·一七页上)说此部主张：“佛与二乘，皆同一道，同一解脱说。”此“同一”的意思，似乎是说真智本体并无差别。且其又主张：“僧中有佛，故施僧者，便获大果，非别施佛。”至其末宗，竟认为供养堵波(佛塔)，所得功德少。此也不能不想到化地部已有“吾人即是佛”(人皆可为因地之佛)的大乘的先驱思想了。

9.法藏部(Dharmagupta－h。)：《文殊师利问经》称此为“法护部”，《十八部论》译为“昙无德部”，嘉祥的《三论玄义》，以法护为人名，是目连的弟子。这个目连，可能不是佛世以神通着称的大目犍连，而是阿育王时的目犍连子帝须，就是那位传称第三次结集的主持人，北传的优婆屈多(Upagupta)，也即是此人；昙无德，便是他的弟子。如据窥基的《宗轮论述记》及《义林章》所说，此部有经、律、对法(阿毘达磨)、明咒、菩萨之“五藏说”；但此菩萨藏是将大众部的杂藏改变，其馀四藏亦多同大众部。此部特重明咒藏(Manrowa)及菩萨藏(Bodhisattva-pit.aka)，而开后来大乘密教之端绪；日本东密以达摩鞠多为龙智菩萨的别名，而达摩鞠多与法藏部主Dharma-gupta(法藏)的梵语相同，密宗的龙智，或不即是法藏部主，然亦不无渊源。汉译的《四分律》，即出於此部。此部承受大众部的思想颇多，所以日本凝然的《通路记》，把法藏部摄於大众部的一系。但它毕竟是上座部的分别说系所属。

10.饮光部(Ka－syapI－ya－h。)：《文殊师利问经》称此为“迦叶比部”，《十八部论》称为“优梨沙部”，《部执异论》称为“善岁部”或“饮光弟子部”，另有“迦叶惟”、“迦叶遗”等，乃是以部主之名而得名。据日本《国译大藏经》论部第五十二的结集史分派史说，此部可能是由阿育王时的迦叶惟被派至雪山地方弘化而兴起的一派。据印顺法师的《印度之佛教》第六章第三节一一八页说：此部与化地部、法藏部，化行於印度大陆，於圣典多有改作，与大众部系的多闻部、说假部，同其作风；或融入《吠陀》而尊为佛说，或仰推目犍连的神通以证实明咒之可信，或以破外及对内之论争而别为撰集。

11.经量部(Saurowantikah。)：《部执异论》名此为“说度部”或“说经部”，《十八部论》称此为“僧迦兰多”或“修多罗论”，正量部传称此为“师长部”，唯各部所传均以此部为从说一切有部分出。说度部的梵名是Sam.krantika(转移)
Vada(说)，故在南传的《大史》，以为经部出於说转部，实则说经及说转，同为经量的本末二计。此部出於有部，但受大众部的影响，而对有部思想采取批判的立场，后来大乘唯识思想，由经部而出者很多。例如色、心互薰的种子说，约“种子曾当”而说三世；唯识的“道理三世”，虽见於《瑜伽师地论》卷五一(《大正藏》三○·五七九页上｜五八四页中)，但在经部的鸠摩

罗多论师，已是这一思想的先兆。又如经部的“细意识”说，以为“灭定细心不灭”、“执无想定细心不灭”，亦即是根本识第八阿赖耶识的先驱思想。不过，经部毕竟仍是小乘，它的色、心互薰说是二元论，唯识家则以万法不离识，乃是一元论。由鸠摩罗多的细意识，到室利逻多则进而主张胜义我(胜义补特迦罗)，此为微细而不可设相的“真实我”，大概可解为“法我”之执，所以仍是小乘。但由此往上一步，便是大乘“无我”的“实相”了。所以，“胜义我”有常住不变义，乃是大乘“真常唯心”思想的先驱。

圣严法师：印度佛教史【第六章】大众部及有部的教义 第一节 两个根本部派

两部的特质

在阿育王时代，佛教自中印度向南印度发展的，是大众部，以大天为中心人物；自中印度向西印度及西北印度发展的，是上座部，可能是以末阐提为中心人物。当南方的大众部由一味而再三分裂，乃至消失於大乘佛教中时，由於南方王朝势力的向西北方推进，西北方的一味的上座佛教，便受到新思潮的激荡，内部发生了再分裂。其中自以为是保持上座根本部思想的说一切有部，便是再分裂后最大的一派。

大众部是重视佛陀的根本精神的发展，基於自由思想及实际生活的要求，一面在对佛陀的观念上趋於理想化，一面在现实的生活上则要求人间化。

说一切有部则适巧相反，为对於原始的经义的保守，为基於对经律的整理疏释的要求；一面在对佛陀的观念上仍保持人间化，一面在现实的生活上则趋於学究化。

因此，大众部终究盛大了大乘佛教，它所留下的典籍，却仅有一部佛传《大事经》，据说是大众部下说出世部所传，论典是一部也没有。

要知大众部的思想，尚须从有部等其他上座系的典籍中去找。至於说一切有部，它有以《发智论》为首的七论，到了迦腻色迦王时的第四次结集，又出现了一部二百卷的《大毘婆沙论》而集有部论书的大成。

有部对经义的疏释及组织条理，是如此努力，对於律仪的发挥，也有超过任何一个部派的成绩：先有西印摩偷罗有部的《十诵律》六十卷，以及解释《十诵律》的《萨婆多论》；次有西北印迦湿弥罗的《根本说一切有部律》(略称《有部律》)五十卷，但此部的律书为义净三藏译成汉文的，多达十八种，计一百九十八卷，传译到西藏去的律典，也是《有部律》的一部分。

正因为有部学者的学究气味太浓，佛教便与人间脱节，也与实际的修道相背。要想学佛而知佛教者，必须出家，穷其毕生的岁月，在寺院中钻究浩繁的论书。这不是平易近人的佛教，佛教学者也只求其自我的解脱。后来被大乘佛教贬为小乘的对象，多分是指的他们。

现象论

观察万有的活动，为现象论。大众部主张“现在有体，过未无体”。有部则主张“三世实有，法体恒有”。同样是说过去、现在、未来的三世，同样是把万法的变易，放在过去、现在、未来的三个位置上来观察。大众部只承认当下的现在为实有，过去的已成过去，未来的尚未出现，以为过去及未来是由现在法所推定而有的名称。於现前一刹那，名为现在法，此乃是由於现在主观的存在。过去及未来的客观法，不能离开认识的主观法而存在，所以称为“过未无体”而“现在有体”。

这是基於缘起观的思想，以为三世的存在，并没有独立的实体性。因为现在法永远都在变成过去而进至未来，但其仍有暂住於现在的观念，故被称为“色法暂住”说。

至於有部之称为有部，《部执异论疏》谓：“其说一切有义故，用标部名。”主要是“三世实有，法体恒有”。有人以为，这是采用了外道的自然哲学的思惟方法，而完成的教系；有人并以此“有”为“实在论”的有；有人把此“实有”、“恒有”，说成“物质(能)不灭”、“势力恒存”。却更有人以为有部之“有”，是基於原始教义“诸行无常”的开展，乃是无常、无我的具体表现或延长。这种实有观，有现代实存哲学(Existential philosophy)的倾向。因为三世是现在一刹那的内容，正如有人所说：“现在是过去的儿女，也是未来的父母。”现在的一刹那虽已不是过去，也不是未来，却是过去的继续，也是未来的源头，所以是“三世实有”的。一切事象，均是生灭於刹那的变化，前一刹那到后一刹那，已不相同，无数事象在每一刹那，均不相同，因此，在一法(事象)之上，即建立有无数的法体，各各无数的法体，又无不涉及过去、现在、未来的三世，三世既是实有，其一一“法体”，也必是“恒有”的，然而，法体是使“色”(事象)能成为其自相，使其时时出现於现在而充足它自己。所以法体的“恒有”，是指它的每一刹那的自相的价值次第，而不是在时间次第上的“常有”。法既无常，必然是无我。

可见，大众部是基於缘起观而立论，说一切有部是基於无常无我而发展，开出的理念虽不同，基本的源头则均是佛陀的遗教。

本体论

追究现象的根本，为本体论。大众部的本体论，是“无为法论”。将一切法分成有为及无为的两类，乃大众部及上座部的通说，但其所立的内容，颇有不同，上座部的无为法，完全落於虚无的状态，是属於消极或否定的，大众部则以“无为”有生起万法的能力(所以这是化地部真如

无为缘起的先驱)，是规定有为法的根据和法则，是属於积极或肯定的。

为便於明了两部及各派对无为法的差别起见，列表如下：

看这表，我们不难知道：无为法的本体论，上座系是朴素而较保守小乘形态的；以大众部的九无为法为主的，是理想发展趋向大乘形态的。属于分别说系的四派，均是受大众部思想的影响而成立，所以化地部进一步，建立三性真如及不动(见上节化地部条)；法藏、饮光、铜鍱三部，完全接受而全同大众部；大众部的末计案达罗派，仅未取大众部的“圣道”及“虚空”，而同舍利弗昆昙，改增“决定”及“法住”。舍利弗昆昙是上座部的，现存者却与犊子部思想不谋而合，倒近于分别说系。无为的本体原只是一，大众部应实际要求而给了它九个名，它们原来的次第是：择灭、非择灭、虚空、空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处、缘起支性、圣道支性。大众部以为：贯通并生起万法的原理是缘起法；由觉悟缘起法而达到涅磐，并指出涅磐的理想境地；圣道，便是达到这种境地的法则。这就是九无为法的精神所在。

心性论与有情论

所谓心性，即是心的本性、本质，不是日常的分别心及肉团心，对於心的本性，大众部是主张“心净说”的，《宗轮论发轫》(明治二十四年，小山宪荣编撰)中说：“心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净。”有情众生的主体为心，心的本性本来是净，由於客观的烦恼染污，此心即成不净而称为凡夫。对此大众部的心性本净说，站在大乘的立场，有相宗及性宗两种不同的看法，但它是后来真如缘起的先驱思想，可能是属於众生皆有佛性论的性宗系统。大众部另有“心自缘”之说，《异部宗轮论》(《大正藏》四九。一五页下)说：“诸预流者，心心所法，能了自性。”预流者是小乘初果圣人，他们的心及心的所缘之法，能够了别其自心的本性。这与心净说是一致。圣者返於心的本净，所以心能自缘其自己的本性，这也与后来大乘菩萨心的作用一致。大众部又有“随眠”与“种子”说，它将随眠与“缠”分开，以随眠是烦恼的种子，缠是现行的烦恼；种子是潜伏着的因素，现行是发生了的事实。这一种子思想，也与后来大乘的唯识有渊源。

对於有部来说，则与大众部相反，认为心性本来不净，认为心不能自缘，认为随眠就是烦恼。同时，《成唯识论》卷三(《大正藏》三一·一五页上)中说到“大众部阿笈摩(阿含)中，密意说此名根本识，是眼识等所依止故。”这个为眼等六识所依止的“根本识”，与犊子部的“非即非离蕴我”的“补特迦罗”类似。化地部承此而立“穷生死蕴”。正量部的“果报识”，经量部的“细意识”或“一味蕴”，作用大同，为业之所依而流转生死。到了大乘佛教，便成了阿赖耶识的思想。大乘阿赖耶识，实由部派佛教而出，大众部的根本识，则早已在原始圣典中胚胎於第六意识的功能。

有部看有情众生，是基於无常无我的原则，以有情为五蕴的假合，乃是一种机械的实在论。对於有情生死的观察，则唱生有、本有、死有、中有的四有说。“中有”是死后至投生期的灵体，是一种微细的物质(色法)，但这中有的观念，却不为分别说系的上座部所接受。

有情是无我的，但因各各的业力而有轮回生死，因此，有部特别重视“业”说的分析。业在《阿含》经典，是一种“意志”，如说“业是思”。到了有部，则将业分为二：1.思业，2.思已业。前者为意业，后者为身、语二业。又将身语二业各分为二：1.表业，2.无表业。身表业的“体”是“形色”，语表业的“体”是“声言”；无表业是业的馀势，是留存於行为者心上的一种习惯性或影响力，因此意业即不另立无表业。由业分为二业，配合三业，再分为五业，如下表：

可见有部特别重视外表的业的分析。由表业而形成无表业，由无表业的相续，即招致将来的苦乐果报。但其立无表业的目的，是补助表业(色法)的不负行为责任；至於吾人心中所想而不表现於身语的行为，不论思想何事，对吾人之心性亦无重大影响。像这种偏重於外表业而偏轻於思想业的观念，则与原始佛教“业是思”的观点不合，更无法接通大乘佛教的菩萨以意业为重的思想了。

修道论与果位论

佛教的唯一最高目的，是在求得众生的解脱；要求解脱的方法，便是修道；修道的重心是戒、定、慧；以戒定慧三无漏学而包摄一切善法。戒定慧三学相互为用，乃为各派一致的见解。唯其大众部重於慧，乃有“慧为加行”之说；分别说系重於戒律；说一切有部重於禅定，乃有“依空，无愿，二三摩地，俱容得入，正性离生思惟”之言。依修定为解脱道的根本法，乃是印度内外道的保守派的本色。定有渐次，所以有部及犊子系对证入见道位的修行法，主张“四圣谛渐现观”；大众部及分别说系，则主张“四圣谛一时现观”。所谓渐现观，是以十五心或十六心中，次第而入见道位，证得初果预流；所谓一时现观，是顿入四谛共相的空无我性，也就是观一切法无常故苦，苦故无我，亦无我所。证入空寂无生之灭谛，即是见道。

所谓以十五心或十六心中次第而入，即是渐次修四谛观，进八圣道以前的加行位上，便是十五心的次第，十六心即入见道位。(十六心以其名相阐释较繁，请自参阅丁福保《佛学大辞典》一一三三－一一三四页，在此从略)

在小乘圣果，分有学及无学两类，自初果至三果为有学人，四果为无学人。
四果又分为八辈：初果向、初果，二果向、二果，三果向、三果，四果向、四果，合称为四双八辈。第十六心位是见道位，自预流初果位至阿罗汉四果向位，均属修道位，四果阿罗汉，即是无学道位，如云：“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有，知如真。”这就是证入寂灭的涅盘境了。

对於罗汉的看法，大众部有大天五事说，与有部争持不已，已见第四章了。另有大众部主张三果之前有退，四果无退；有部则主张初果必不退，后三果容有退。大众部以为“诸预流者，造一切恶，唯除无间。”(无间为五种大恶业：杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧、出佛身血。)有部则以为一旦证得初果，即不再造恶业。如照《杂阿含经》卷三九及四七的记载看，罗汉有退是正确的见解，因有三位罗汉在退失而复得之后，恐怕如果退了而尚未再得之时便命终死去，所以即在罗汉果位上自杀而入了涅盘，佛陀倒是赞成他们的。四果既有退，大众部的预流者造一切恶，并否定有部所说的初果“忍不堕恶趣”，当然也有道理；这与有部认为“诸阿罗汉，犹受故业”，也是一致。因此，两部思想，不妨综合。

大众部的果位论有三种，即是阿罗汉、菩萨、佛陀，并以佛陀为最后的目的。有部则以罗汉为目的，主张“佛与二乘，解脱无异，三乘圣道，各有差别。”菩萨是佛的因行，即是尚未成佛的佛。大众部主张菩萨是超人间性的：“一切菩萨，入母胎中，皆不执受羯剌蓝……(胎质)为自体……一切菩萨不起欲想、恚想、害想；菩萨为欲饶益有情，愿生恶趣，随意能往。”一切有部却说：“应言菩萨，犹是异生，诸结未断。”这是人间性的看法。

至於佛陀，大众部也是从高调理想上立论：“佛以一音，说一切法。世尊所说，无不如义。如来色身，实无边际，如来威力，实无边际，诸佛寿量，亦无边际。”“诸佛世尊，尽智、无生智，恒常随转，乃至般涅盘。”大众部以佛的肉身是无漏，故无边际，“常在定故”；并且全知全能；“一刹那心，了一切法”；答问不假思惟；佛语无一句不是转法轮。大众部的此等思想，是渊源於早期的圣典，即因缘、本生、譬喻等，尤以本生为甚。但在有部方面，仍从人间性的佛陀来立论：“非如来语，皆为转法轮。”“非佛一音，能说一切法。”“世尊亦有不如义言；佛所说经，非皆了义，佛自说有不了义经。”并且以佛身为有漏，仍能使众生生起漏法；佛一念智不能遍知；威力亦有边际。

以上引号所用的字句，多采自《异部宗轮论》，读者可以参阅。实则，此二部异见，亦不妨调和。人间的圣者乃至佛陀，当以不违人间的尺度来叙说他们；至於不可思议的超人间性的境界，当以宗教经验的神通观念来接受他们。总之，大众部的思想，每每都在接通原始佛教与大乘佛教之间的消息；上座部中的大乘思想，多少也是受了大众部的影响而来。

圣严法师：印度佛教史【第六章】大众部及有部的教义 第二节　阿毘达磨的发达

阿毘达磨的名称

若想介绍小乘佛教，主要的内容，是在阿毘达磨(Abhidharma)，甚至日人木村泰贤说：“没有大略学过阿毘达磨，不能理解佛教为何事，此言绝不为过。”(木村泰贤《小乘佛教思想论》二九页总叙第五节)。他又说：“使佛教成为盛大学问者，我想不论何人，都得承认是阿毘达磨的力量。”(同上引书第四节二七页)

阿毘达磨被译为对法、向法、无比法和大法等异名；音译又有阿毘达磨、阿毘昙，简称为毘昙等名。它是无漏净慧，以及得此净慧资粮的有漏诸慧的总称，也就是通常所谓的论典。阿毘达磨，又被称为优波提舍(Upadesa)，或音译为优婆提舍和邬波第铄；义译为说义、广演、章句等，而以“论议”之名为一般所通用。优波提舍是十二分教之一，例如《中阿含经。根本分别品》等，即属此类。它的内容，或为释尊以义解释佛陀自己所说的教法(可知论藏也有佛陀亲说的成分)；或由佛陀标出纲要而使大弟子们，为之作释的；或有佛世诸弟子间互相论议而加以组织的。大迦旃延及舍利弗，对此用力特多。

但是，依经立论，解释难句，阐明教意，贯通血脉，扶发宗要者，又称为摩呾理迦Marow.ka p.
Ma－tikat或音译为磨室里迦、磨呾履迦、磨得勒迦、目得迦、磨夷等名，义译则有母、本母、智母、行母等名，此乃从Mat(母)之语根而来。

优波提舍的性质，并未确定，据《大毘婆沙论》说，那是属於论义；《大智度论》的看法，侧重在解义；《瑜伽师地论》又将之作为一切论书的通称。

至於磨呾理迦，从古典说，有两类性质：1.是属毘奈耶(律)的，如《毘尼母经》，以及《十诵律》的<昆尼诵>等，乃是僧伽规制的纲目。2.属於达磨(法)的，如四念处、八正道等有关圣道修持的项目。后来逐渐嬗变，又出现了三类新型的磨理迦：铜 部的磨
理迦，分为论母及经母。论母是三性及三受等一百二十二门，经母是明分法及无明分法等四十二门。经部不信阿 达磨是佛说，而别说磨
理迦；一切契经是佛说的，为了抉择明了佛法的宗要，所以又说契经的磨理迦。3.磨
理迦在大乘瑜伽学者如世亲菩萨等，即是先标举论旨又予以解释的论书。此如世亲的《无量寿经优波提舍》、《转法轮经优波提舍》、《妙法莲华经优波提舍》，以及无着的《金刚般若经论》等，均属这种体裁。

再说阿毘达磨，起初只是用作称赞佛的经法的泛称，故在大众部的《磨诃僧祇律》，一再说到：“九部修多罗，是名阿毘昙”(卷一四，《大正藏》二二·三
四○页下)，“阿毘昙者，九部经”(卷三四，《大正藏》二二·五○一页下)，“阿毘昙者，九部修多罗”(卷三九，《大正藏》二二·五三六页中)。但是，由於不断的发达，阿毘达磨的涵义，就复杂起来，论师们对於“阿毘”的意义，也做了种种解释，其中如铜鍱部的觉音(Buddhaghos.a)的《善见律》卷一(《大正藏》二四·六七六页中)所举，他以五义解释“阿毘”：1.意，是增

上义；2.识，是特性义；3.赞叹，是尊敬义；4.断截，是区别义；5.长，是超胜义。其他尚有《大毘婆沙论》举出八种涵义；世友(Vasumirowa)说有六义，胁尊者(Pa - rsva)说有四义。(参考印顺法师的《说一切有部为主的论书与论师之研究》三七页)归纳各家所说，阿毘达磨的要意是：1.明了分别，2.觌面相呈。也就是说：佛学中的修证方法和修证次第等，传承下来，成为名和句的分别，即是论书，学佛的人依着它去分别了解，并经过闻、思、修的工夫，进入实证境界－－从证出教，再由教趣证，便包括了阿毘达磨的一切。

两大部系的论书

阿毘达磨的发达而今世传流的，是属上座部系，尤其是南传分别说系的铜鍱部及北传罽宾的说一切有部最发达。其他部派的，则虽有而不多，特别是大众部的论书，过去尚未在汉译的释藏中见到，有也仅得一部释经的《分别功德论》。

但是，大众部不是没有论书，例如法显留印期间，在巴连弗邑(pa - t.alipurowa)的大乘寺，得到了《磨诃僧祇阿毘昙》；玄奘留印期间，在南印度的驮那羯磔迦国(Dhanakat.aka。)，学习大众部的根本阿毘达磨数月之久，并且在带回中国的梵本中，也有大众部的论书，只是没有译出而已。

大众部的根本论书，据龙树造的《大智度论》卷二(《大正藏》二五·七○页上)说：“磨诃迦旃延，佛在时，解佛语，作勒(勒，秦言箧藏－－此系译注)，乃至今行於南天竺。”《大智度论》卷一八(《大正藏》二五·一九二页中)又说：“若人入勒门，论议则无穷。”磨诃迦旃延是佛世的十大弟子中的论议第一，由他造的勒成为大众部的根本论书，极有可能，因在缅甸相传大迦旃延造有Pet.akopadesa，但在梵语中的“箧藏”，是Pet.aka，音译便是勒。

再说上座部的论书。由於部派不同而各有其所推重的论书，大致可分三系：

南方传於锡兰的铜 部，有七部阿毘达磨。

北方罽宾的说一切有部，也有七部论书。

犊子部也有根本论书，据《大智度论》卷二(《大正藏》二五·七○页上)说：“佛在时，舍利弗解佛语故，作阿毘昙。后犊子道人等读诵，乃至今，名为《舍利弗阿毘昙》。”由犊子部分出的正量等四部，也以《舍利弗阿毘昙》为根本
论书。甚至可以说，在上座部系之中，除了铜鍱部及说一切有部，各有七论之外，其他各部派，均以《舍利弗阿毘昙》为本论。此论有汉译本，但其已非原始面貌，则可无疑。

现在参考印顺法师的《说一切有部为主的论书与论师之研究》(见该书＜序论＞二一页)，将两大部系的根本论书及关系，列表如下：

南方七论与北方七论

除了大众部的勒和犊子部系的《舍利弗阿 昙》，重
要的论书研究，是南方的七论和北方的七论。

(一)南方铜部所传的七论是：

1.《法集论》(Dhammasan.gan.i 达磨僧伽)。
2.《分别论》(Vibhan.gappakaran.a 崩伽)。
3.《界论》(Dha - tukatha - 陀兜迦他)。
4.《人施设论》(Pugglapan~n~atti 逼伽罗坋那)。
5.《双论》(Yamaka 耶磨迦)。
6.《发趣论》(Pat.t.ha - na 钵叉)。
7.《论事》(Katha - vatthu 迦他跋偷)。

以上的前六论，据说是佛说的，《论事》一书，相传是阿育王时代，目犍连子帝须依据佛说而造作的。

(二)北方说一切有部所传的七论，又和南方的不同：

1.《法蕴足论》：十二卷，玄奘传为目犍连作；称友的《俱舍论释》所传为舍利弗作。此为六足论中最古的一论，共二十一品，每品释一经。此论与南传的《法集论》同名。

2.《集异门足论》：二十卷，玄奘传以其所释的《长阿含经》之《集异门经》，为舍利弗所集，即以此论为舍利弗作；称友以为是拘絺罗作。此论文义明净，后来大乘《瑜伽师地论》的闻所成地之内明，即由此而演成。

3.《施设足论》：七卷，玄奘传为迦旃延造；《大智度论》及称友均以为目犍连造。《大智度论》传为从《长阿含经》之《楼炭经》(即《起世因本经》，又作《起世经》)出，巴利藏的《长部》没有《起世经》，疑其为出於阿育王之后的经典。

4.《识身足论》：十六卷，提婆设磨造，以其内容考察其时代背景，当为佛灭后三世纪所出。

5.《品类足论》：十八卷，共八品，四品为世友作，四品为迦湿弥罗论师作。世友是佛灭后五世纪时人，可知本论出世很晚了。

6.《界身足论》：三卷，玄奘传为世友作；称友《俱舍论释》谓圆满造。

7.《发智论》：二十卷，佛灭三世纪时，北印那仆底地方的迦旃延尼子作。

或有以为《发智论》为中心的本论，六足论为其辅翼，统称为六足发智的七论，是一切有部的

基础论典，六分(足)为《发智论》所宗。实则，以时代而论，六足论未必均出於《发智论》之前。唯因《发智论》乃於旧有诸说，加以裁正，故由於《发智论》的出现，有部的思想，即大为进展。

此外汉译毘昙部中，尚有属於正量部的《三弥底部论》三卷，《舍利弗阿昙》三十卷，传说《舍利弗阿毘昙》是属於犊子部或正量部，但据研究，此论在诸上座部论中最有古意，最古的《法蕴足论》，亦取此论而与此论的问分非问分大同，原本的《舍利弗阿昙》虽已不存，最早的上座部必有一共尊的《舍利弗阿 昙》，故在原则上，上座系是属於舍利弗昙系。(见印顺法师《印度之佛教》第七章第二节)

阿毘达磨的分期

木村泰贤把阿毘达磨的发达经过，分为四个时期：

(一)契经形态的时期：当时经论未分，论书性质的圣典，也被置於经的名位。从内容看，例如被摄於《长部》(《长阿含经》)的《众集经》，被摄於《中部》(《中阿含经》)的〈磨诃吠陀罗斯他〉、〈俱拉越陀罗斯他〉等，乃是其最显着的。

(二)经之解释的时期：此在担负经说的定义、分类、分别的工作，在阿毘达磨未出现之前，它担任了从契经形态过渡到论典独立阶段的职务。例如南方圣典中，被收於《小部》的〈无碍道论〉、〈尼律沙〉(义释)等是；四《阿含经》以外的《小部》(杂藏)，也均可代表此一地位。汉译六足论中的《法蕴足论》、《集异门足论》，似也近於这时期的性质。

(三)论的独立时期：离开了经，有了独立性的论书，以各经为主题，绵密分类，并含有其特有的一种主张，这便是随各部派而生的阿毘达磨。其年代恐在佛灭后百五十年起；真正发挥其意义的，则在西洋纪元前后，为其顶点。如南方的七论，有部诸论(六足、发智、婆沙)、《舍利弗阿毘昙》，多属这一期。

(四)纲要论的时期：代表各派的主要论书已告完成，为得其简要，便出现了纲要书。由有部而出的：有法胜的《阿毘昙心论》，法救(音译达摩多罗，佛元七世纪人)增补《阿毘昙心论》而出《杂阿毘昙心论》，世亲依《杂阿毘昙心论》而作《阿毘达磨俱舍论》。在南方则有觉音作的《清净道论》(《论事》)，阿楼驮作的《阿毘达磨法要论》

阿达磨的三流

据印顺法师《印度之佛教》第七章第二节，认为在《法蕴足论》之后，阿毘达磨演为三大流：

(一)迦旃延尼子之流：作《发智论》扬三世实有之宗义，分别论究法之自相，极於微茫。以色、心、心所、心不相应，辨其摄受、相应、成就，极繁衍之能事。共有八蕴(章)四十四纳息(节)，次第杂乱而不以组织见长。继之而起的是世友之继婆须密的《集论》(全名为《大乘阿毘达磨集论》)而作《品类足论》。

(二)瞿沙(意译妙音)尊者之流：妙音源於《舍利弗阿毘昙》而作《甘露味毘昙》。《大唐西域记》传妙音与阿育王同世人。又有吐火罗国的法胜，依《甘露味毘昙》而作《阿毘昙心论》，共十品，以组织见长；《大毘婆沙论》所指的西方尊者及外国诸师，即是此论的学者。古人以《阿毘昙心论》为《大毘婆沙论》的纲要，实则《大毘婆沙论》属於有部东方的发智论系，《阿毘昙心论》自为有部西方的甘露味毘昙系。《大毘婆沙论》则独尊《发智论》。

(三)鸠摩罗陀(音译童受)之流：此为与迦旃延及妙音相先后的人，是犍陀罗地方的经量部譬喻师，作《喻须论》，对《发智论》站在批判对抗的立场，主张“无为无体”、“过未无体”、“不相应行无实”、“梦影像化无实”。又有大德及觉天尊者，承其馀绪，加以发挥。

以上的三系均属有部的分化，唯其第一系自以有部正统为立足，二、三两系属经量部，第三系则受大众系及分别说系的影响而出现。

论争的统一

根据传说(见《望月佛教大辞典》九○三页下)，正因有部思想的分歧，当佛灭四百年顷，迦腻色迦王为求其一致，遂请胁比丘及世友为上首，集合了五百罗汉，在迦湿弥罗进行了第四次的三藏结集。这次的成果，便是集体撰作了一部二百卷的《大毘婆沙论》。此论虽以统一的目的为出发，却是站在那仆底(北印之东方)《发智论》的立场，对妙音的见解尚有所取舍，对犍陀罗(北印之西方)譬喻师的见解，则完全加以破斥。

因此，《大毘婆沙论》的出现，更加地加深了有部东西两系的分化。到了佛灭七世纪顷，遂有妙音系下法胜之《阿毘昙心论》的学者法救(达摩罗多)，既不以譬喻师的离叛有宗为然，亦不以《大毘婆沙论》的繁广琐碎为然，乃取《大毘婆沙论》的精义，增补法胜的《阿毘昙心论》，作成《杂阿毘昙心论》，沟通了有部东西两系的思想，而存有部之真。

此时，大乘思想日渐抬头，故有室利逻多着《经部毘婆沙》，由於进步之经部思想日盛，便暴露了保守之有部学说的弱点。

世亲论师乃依《杂阿毘昙心论》而着了一部三十卷的《阿毘达磨俱舍论》，虽宗本有部，却取经部的态度来修正有部的弱点。正由於世亲的有部观点带有开明的经部色彩，致有与他同时代的有部的众贤论师，着了一部八十卷的《俱舍雹论》(后被世亲改为《阿毘达磨顺正理论》)，

又着了一部四十卷的《阿毘达磨显宗论》，与世亲辩难。以上三论均由玄奘三藏译成汉文，《阿毘达磨俱舍论》则另有陈真谛旧译的二十二卷本。《阿毘达磨俱舍论》是由小乘至大乘过程中最后的代表作，在佛教史上，它有崇高的地位。它的论主世亲，着此论后不久，即回小向大，成了大乘菩萨，成了唯识学系最伟大的论师。
圣严法师：印度佛教史【第六章】大众部及有部的教义 第三节 《俱舍论》概述
《俱舍》的品目

世亲论师是犍陀罗国人，到迦湿弥罗国学《大毘婆沙论》之后，回国即出要义，计六百颂，再送到迦湿弥罗，当时有部的悟入论师，以其有违正统的教义，要他为颂作释，世亲便作了释论，这便是《阿毘达磨俱舍论》(Abhidharmako'sa-'sa - srowa
以下略作《俱舍论》)。此论现尚存有梵文论疏，及西藏译的印度之注疏数种。中国近人演培法师作有《俱舍论颂讲记》，可资参考。

《俱舍论》是巧妙地将有部极繁琐的思想，予以整理、统一、批判、组织而成，其品目如下页表。
《俱舍论》的品目记忆法，古来使用有一偈子：
“界二根五世间五，业六随三贤圣四，智二定二破我一，是名《俱舍》三十卷。”
《俱舍》的七十五法

《俱舍论》将一切法分为有为法及无为法。凡依因缘造作而有时间的迁流，染净的差别，即是一切世间的现象，均属有为法；离有为法的性质，离一切作用的状态，含有灰身灭智的涅盘义的，属於无为法。

阿毘达磨多以五蕴、十二处、十八界的三科作为法的分类依准，《俱舍论》承此而复采用《品类足论》的色法、心法、心所有法、心不相应行法、无为法的五位，作为法的类别。虽然七十五法的确定，是出於后来普光的《俱舍论记》，因为在《俱舍论》中，尚未将心所有法中的不定法之恶作、睡眠、寻、伺等做数字的确定。七十五法之源出於《俱舍论》，则无可疑。现列其名称如下表：
果、因、缘

《俱舍论》摄一切法为七十五法，但此诸法并非个别的独立存在，而是存在於相互关连的关系之间，这就是因缘论(参阅木村泰贤《小乘佛教思想论》第二篇第六章)，因与缘结合，即成为果，通称为六因、四缘、五果。其表如下：
世间法

因果法，含摄了世出世法，但在世出世法之中，仍须加以分类。《俱舍论》的〈世间品〉、〈业品〉、〈随眠品〉，是分析迷界的果、因、缘。迷界
又分为有情世间及器世间。地狱、饿鬼、傍生、人、天，此五等为有情世间，乃
为空间中的安立层次；有情的生死流转，又分为生有、本有、死有、中有的四种状态，依十二缘起而有三世两重因果，乃是时间上的安立次第。欲界、色界、无
色界，此三界为器世间在空间中的安立层次；又以成、住、坏、空的四劫，支配器世间的生灭循环，乃是器世间在时间上的安立次第。但是，若不出世间，世间法的安立，不论有情世间或器世间，总是回还不已、无始无终、因果相续、因缘生灭。

众生之不脱生死，是由造业而得的果报，本论的〈业品〉，即在对於业说的剖析。业分思业及思已业，意业为思业，身、语二业为思已业。又将身、语二业各各分为表业及无表业。

众生之造业，是由於惑的驱使，本论的〈随眠品〉，即为疏导惑的问题。随眠是由业的活动而引生的苦果，它有烦恼的意味。烦恼分有根本的(六种或十种)及枝末的(十九种)。惑又分作迷理的见惑及迷事的修惑，见惑迷於四谛之理，配合三界则为八十八使；修惑即是根本烦恼中的贪、嗔、痴、慢的四种，三界共有十种，欲界四种，上二界除贪之外，各有三种。又有所谓百八烦恼，即是见惑的八十八使，加十种修惑及十缠而成。(各名相请自检阅法数)
出世间

分析世间法的目的，是在进窥出世间的圣道。《俱舍论》的〈贤圣品〉、〈智品〉、〈定品〉，即是说明悟界的果、因、缘。智有决断义，分为有漏智及无漏智。生得慧、闻慧、思慧、修慧的四种，称为有漏智；法智、类智的二种，称为无漏智。智的功能在断见惑。至於定，分为生得定及修得定，此两种定，各有四色界定(四禅)及四无色界定，每一定又分有近分定及根本定。由智及定的功用，可渐次证入贤圣的果位，断惑证真的阶位过程极为繁复，现在只能略述如下：

(一)贤位七阶，分作两类：三贤－－五停心、别相念住、总相念住。四善根－－善根、顶善根、忍善根(忍善根又可细分为下、中、上的三品)、世第一法。

(二)圣位两类，分作三道八辈：有学位分为见道的预流向，修道的预流果、一来向、一来果、不还向、不还果、阿罗汉向。无学位是无学道，即是阿罗汉果。这是有佛之世的声闻果位。

无佛之世，有能自观十二因缘而独悟的圣者，称为独觉，梵名辟支迦佛(Pratyekabuddha)。释尊的前生及至今生之尚未成佛以前，称为菩萨，菩萨先修六度万行，经三大阿僧祇劫，再经百

劫植相好之业，最后证等正觉(成佛)。

最后的〈破我品〉，阐明佛教的无我之理，以破斥外教及异执的有我之说。

圣严法师：印度佛教史【第七章】阿育王以后的王朝及佛教艺术 第一节 王朝的兴替

孔雀王朝的没落

印度的政局，在阿育王的祖父未建孔雀王朝以前，国内不能统一，异族也由西北不断地入侵；孔雀王朝兴起，驱走了由亚历山大所留下的希腊势力，至阿育王时，印度始出现大一统的局面。可是，阿育王信佛过盛，佛教因阿育王而大兴，阿育王的崇佛，做广大布施，动辄以百万计，建佛舍利塔八万四千座，修精舍，厚供僧，乃至使外道因贪利养之丰而入王建的鸡园寺僧伽，破坏僧伽的和合，不能和合诵戒者达七年之久。阿育王对於佛教乃至三以阎浮(国土)施。

因此，引起三种后果：1.佛教因生活富裕而僧侣分子复杂堕落；2.国家因连年大做修福的佛事而库府空虚；3.外道因见国王偏为佛教常做无遮大施而妒嫉愤慨。以致到王之晚年，王储及大臣，制王仅能取得半个阿摩勒果供僧。但这不是佛所希望的事，释尊尝有辄施之劝，及留乳之训；也就是说，应当量力衡情而做布施。后世佛徒每劝信众效菩萨精神，尽舍内外所有的一切，用意虽善而违世之常情，殊为可惜！

孔雀王朝三传而至阿育王，三王皆崇佛教而国力日益强大，至阿育王而达鼎盛。阿育王一死，国势顿变，固由於嗣君之无能、仇佛。即其子达摩沙陀那王，依耆那教所传，尝於五印度建立耆那教寺院；其孙十车王，则为邪命外道造三洞窟精舍；其重孙多车王，不孚众望，被大将补砂密多罗(Pusyamirowa)取得婆罗门国师之助，举兵权而弑王自立。孔雀王朝历六王经一百三十七年(西元前三二二－一八五年)，至此而亡。佛教不为阿育王的子孙所重，且为所仇，僧徒因之四散而向西南及西北发展。同时，阿育王逝后，达罗维荼族勃兴於南印，希腊及波斯人则进窥於西北印，印度又成分裂局面。

中印的法难

补砂密多罗是孔雀王朝多车王时的将领，得婆罗门国师之助而拥兵自立，仍都於孔雀王朝的华氏城，建立熏迦王朝，此王既以婆罗门为国师，故用其言，以孔雀王朝之衰亡，归咎於崇信无神及无净的佛教。因此，重行曾为阿育王所严禁的马祀(Asvamedha)，行马祀之后，西征而得小胜，婆罗门教士便大振厥辞。

於是，藉政治的阴谋，推行广大的排佛运动。当时佛教所受苦厄的程度，传记多不详尽，唯据《阿育王传》、《舍利弗问经》等而知其大略。《舍利弗问经》说补砂密多罗王，希望能与阿育王同样的名事不灭，但他自知威德不及先王，先王造八万四千塔并舍倾国的财物供养三宝而留盛名，他便相反地毁塔灭法，残害息心(在家出家)的四众佛子而留盛名。於是，对於比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼，不问少长，集体屠杀，血流成川，并坏寺塔八百馀所，诸清信士，也遭囚系鞭罚。当时有五百罗汉，登南山而得幸免於劫。

又据《大毘婆沙论》卷一二五(《大正藏》二七·六五五页中)之末的记载：“昔有一婆罗门王，名补沙友，憎嫉佛法，焚烧经典，坏窣堵波，破僧伽蓝，害苾刍众，於迦湿弥罗国一边境中，破五百僧伽蓝，况於馀处。”这就是指的补砂密多罗王西征得小胜时，在迦湿弥罗边境，所做的排佛运动。《舍利弗问经》所指是在中印华氏城的情形，五百罗汉登南山，当是指的部分佛教僧人，离开中印的摩揭陀国，而到南印去了。

可是，摩揭陀的熏迦王朝在灭佛之后，传到第十主地天王时，仅一百一十二年(西元前一八五－七三年)，也由婆罗门大臣婆须提婆，又得婆罗门国师的赞许，而行篡位，别建迦纳婆王朝，四传至善护王时，计四十五年(至西元前二十八年)，即为南印案达罗的娑多婆诃王朝(Sa－tava－hana)所灭。婆罗门教在中印的复兴，终无以救摩揭陀王朝(即熏迦王朝)的衰亡！佛教在南印及西北印兴，却又见其国势的强盛。

中印自此即为南印的案达罗所兼并，南方建立的案达罗王朝，即与北方的贵霜王朝对峙，成了南北朝的形势。

案达罗王朝

阿育王后，摩揭陀帝国的领土，次第缩小，据於东南印度达罗维荼民族的分支案达罗族，即乘孔雀王朝的衰微而告独立。在西元前二四○至二三○年顷，尸摩迦(Simuka)王，兴起娑多婆诃王朝，建都於驮那羯磔迦(Dhanakataka)等地，领有德干(Deccan)高原地方。西元前二十八年，兼并了中印的摩揭陀，到了西元后一○六年顷，乔达弥普特罗·悉达卡尔尼王(Gautaml－a－takarn.i)，又将领土扩张至西印度，但在此王殁后，中印及西印的地方即告失离，西元二二五(亦云二三六)年顷，此一王朝即告灭亡。

在宗教信仰，案达罗的娑多婆诃王朝，诸王多信奉婆罗门教，其中亦有信仰耆那教及佛教的君王，并加以保护及弘扬，英主悉达卡尔尼王，及其母后，即对贤胄部的僧徒，布施洞窟精舍；又有娑多婆诃王，以黑山峰的洞窟施与龙树，推定此王即为於西元一七三至二○一年顷的乔达弥普特罗·耶耆那舍利王(Gautaml－purowa yajn～asri)。

在锡兰方面，有一位木叉伽摩尼王，在阿罗陀补罗，建设精舍、大塔、铜殿等，厚供僧伽。由於诸王的外护，佛教顺利发展，佛教未至之前，本来为供尼乾子(耆那教徒)而建的无畏山寺，

也转而供给了大寺的长老摩诃帝须。其后又由诸多王臣的护持，建立的寺塔颇多。锡兰佛教本属印度的一支，本书当以另篇介绍，故此处从略。

弥兰陀王

自亚历山大入侵印度(西元前三二六年)之后，又有一位着名的希腊人德弥多利奥斯(Demerowois)，率大军再占阿富汗而侵入印度，略信度河口，占有恒河上游各地，建都於舍竭(奢羯罗 Sa - kala)，弥兰陀王即是德弥多利奥斯的族人。

弥兰陀(Milinda)王，约在西元前一百六十年间即位。他对佛教有净信，曾就那伽斯那(Na - ga sena 译作龙军，或音译那先)比丘问佛法，此事被集为一书，即是巴利文的《弥兰陀问经》，汉译的《那先比丘经》，与此大同。

据周祥光《印度通史》八八页称，当西元前一五五年间，喀布尔(Kabul)及旁遮普总督梅娜陀(Menander)，率希腊大军进攻摩揭陀国，於是，摩偷罗、阿踰陀(Ayodhya -)、秣第密伽(Madhyamika)相继沦陷，至熏迦王朝的华氏城，双方大战，希军败退。不数年，补砂密多罗称王行马祀，凡祭马所经之邦，若甘作祭祀国的属邦者，即以军士加入祭马的卫队，否则即发生战争。希腊军队即因此而与统率祭马卫队的补砂密多罗之孙，婆苏密多罗(Vasumirowa)交锋，卒将希军击败於印度河两岸之地。

这位梅娜陀，便是弥兰陀王，简称为弥兰王，他先是印度大夏国驻喀布尔及旁遮普的总督，后继承印度大夏国的王位。他统治的领土，包括阿富汗斯坦、印度河流域、拉伽普大那(Rajaputana)及东部印度的一部分。他死之后，印度大夏分裂为二，最后一王为项茂斯(Hermanes)，於西元前五十年间降於大月氏(塞族 Scythian)的贵霜王朝。

贵霜王朝

继希腊人之后，来到印度西北的，便是月氏族的入侵。据《汉书·西域传》载："大月氏本居敦煌祁连间，至冒顿攻破月氏，而老上单于杀月氏，以其头为饮器。月氏乃远去，过大宛，西击大夏而臣之，都妫水北为王庭。"又说："有五翎侯，一休密翎侯，二双靡翎侯，三贵霜翎侯，四顿翎侯，五都密翎侯。"

《后汉书·西域传》条下，又说："初，月氏为匈奴所灭，迁於大夏，分其国为五部翎侯。后百馀岁，贵霜翎侯邱就却，攻灭四翎侯，自立为王，国号贵霜，侵安息，取高附地，又灭濮达罽宾，悉有其国。邱就却年八十馀死，子阎膏珍 代为王，复灭天竺。"

月氏族本为蒙古种人，被匈奴从中国的甘肃山谷间赶到大夏(今之土耳其斯坦的布哈尔州)，此时大夏为希腊人的殖民地，由亚历山大的部将建立小国。邱就却打败了希腊人，而建立贵霜王朝。希腊人败退南下，进入西北印的迦湿弥罗(今之喀什米尔，即由此来)，月氏人紧随希腊人之后，也进入印度，到了阎膏珍的儿子迦腻色迦王(据V. A. Smith说，王在西元后一二○年即位)时，便成了印度中部以北的共主。迦腻色迦王的即位年代尚无确定，若根据他所铸银币考察，大概西元七十八年至一二三年，乃为其在位时期。(见周祥光《印度通史》一○○ 页)

在印度佛教史上，迦腻色迦王的地位，与阿育王同被称为佛教王。文治武功，雄才大略，先后堪相辉映。建都於布路沙布逻(Purus.a-pura

今之阿富汗与巴基斯坦交界处的白夏瓦)，东到阎牟那河流域，南自频阇耶(Vindhya)山脉到印度河口，西与安息(今伊朗及阿富汗之一部)接壤，东北则亘葱岭之东。俨然是一大帝国。

据查耶斯华(K. P. Jayaswal)氏说，贵霜王朝的三十三王之中，仅前之十八王统领至中印度，中期以后，在迦摩普(Campa -)地方，有那伽斯那(Na - gasena)王朝(西元一五○ - 三四八年)；在乔德(Gaud.a -)地方，有乔德王朝(西元？ - 三二○年)，后来有普拉白维斯奴(Prabhavisn.u。)王出而将二朝合并。到了沙姆陀罗笈多(Samudra-gupta)王，创立笈多王朝，印度又归统一，笈多王朝的基础，则为其父旃陀罗笈多第一(Candragupta I)所奠立，那是西元三二○年间，是由世袭的土王之名而改为君王的。

南方的案达罗王朝，亡於西元二三六年间，北方的贵霜王朝，亡於西元三二○年间。接着便是笈多王朝的代兴。

圣严法师：印度佛教史【第七章】阿育王以后的王朝及佛教艺术 第二节 迦腻色迦王与佛教

三百年间的佛教

从阿育王到迦腻色迦王之间，约有三百多年的印度史，不论宗教或政治，几乎是一片空白而不得其详，近代以来，由於古代遗物的发掘、考察，以及利用各种间接而模糊的资料对比、审查，总算已得其大略。在此期的佛教，据吕澄依获原云来《印度之佛教》编的《印度佛教史略》本篇下一章第七节二段所述，大致有如下的五个区域：

最盛於南方的锡兰。次盛於印度西南的摩腊婆(Malava)。又次为西北的信度。再次为北方的迦湿弥罗、犍陀罗。印度东北为耆那教的势力范围。

我们知道，中印度先为婆罗门教的复兴地，自案达罗王朝灭了摩揭陀王朝之后，南方大众部佛

教思想也到了中印，乃至随着案达罗朝的西进而使西方的有部佛教，接受了大众部的感染，有部西方师经量部的出现，自非偶然。上座部有一部分学者之在东南印的，因中印法难而南避，接触了大众部的思想，形成了分别部的再进步。例如以波吒厘子城为中心的化地部及法藏部，法藏(即昙无德部)之有密教色彩，即是受了案达罗文化的影响，故与阿育王时的分别部不同，也即与先此分传到锡兰去的分别上座部不同。

在这阶段，婆罗门教初期的根基地西印及北印，已为佛教的势力所取代，在阿育王时盛行佛教的中印，反为婆罗门教所占领；婆罗门又向南而成了案达罗族的信仰，并且由案达罗文化的混合而产生了湿婆派的新婆罗门教。又由於案达罗王朝之到中印，佛教便在中印再兴。

南方锡兰的，当以另篇介绍。案达罗方面的，所知很少；唯有北方的有部一系，所留典籍最多，故仅就此介绍。

迦腻色迦王其人其事

迦腻色迦王的名字，见於佛教的记载，西藏及蒙古，亦有所传。西元一九○九年，斯邦内博士(Dr.
Spooner)在西北印掘得一舍利函，函盖上即刻有迦腻色迦的名，此可证实古代印度确有其人，并在函之表面刻有“纳受说一切有部众”的字样，可见他是有部佛教的护法之王。

唯据迦腻色迦王时所铸的钱币图文之考察，王之信佛当是晚年的事，他早期发行的钱币，形式最美，以希腊语题字，并刻日月神像；其次发行的，以希腊文题古代波斯语，所刻亦为希腊、波斯、印度所尊的神像，但未见有释迦之像。

迦湿弥罗及犍陀罗的佛教，是始於阿育王时末阐提等之来化，因其环境特殊而渐自成一系，其特质是富於论典的撰述及对禅定的重视，故后来的论师、禅师，也十九是出於这一系的学者。

论师多了，便不能无诤，所以，迦腻色迦王对佛教的最大功德，即是促成第四次的结集。第四次结集有三种传说：

(一)玄奘《大唐西域记》卷三(《大正藏》五一·八八六页中 - 八八七页上)载：王因以道问人而解答各异，问了胁尊者，尊者即答：“如来去世，岁月逾邈，弟子部执，师资异论，各据闻见，共为矛盾。”王甚痛惜，乃发心宣令，召集圣哲，结集三藏。共五百贤圣，以世友菩萨为上首，次第造论、释经、释律各十万颂，计三十万颂九百六十万言，备释三藏。

(二)《婆薮盘豆法师传》(《大正藏》五○·一八九页上)中说：佛灭后五百年中，有迦旃延子罗汉，於萨婆多部出家，与五百罗汉及五百菩萨，共撰集萨婆多部阿毘达磨。

(三)西藏所传：迦腻色迦王於迦湿弥罗国的耳林精舍，集五百罗汉、五百菩萨、五百在家学者，使结集佛语。自此以后，十八部异说，悉认为真佛教，又记录律文；其经论有未记载的，今亦记录。

以上三说，《大唐西域记》仅以世友一人称菩萨，《世亲传》加上五百菩萨，西藏的又加上五百在家学者，并将此次结集形容成为通含一切的佛教，实则仅是一切有部的结集。因而，三说之中，当以《大唐西域记》较为可信。同时，此次结集的成果，是二百卷的《大毘婆沙论》，可是现存的该论之中，却有“昔迦腻色迦王时”的字样，推想其内容业已经过后人的增补了。

王与马鸣

中国及西藏所传，均说马鸣菩萨(Asvaghos.a)与迦腻色迦王有关。据传说，王进攻摩揭陀国，该国不敌即献佛钵及马鸣菩萨以求和。又据《大庄严经论》马鸣所作的〈皈敬序〉，有“富那胁比丘”、“我等皆敬顺”之句，可知马鸣为迦腻色迦王时胁尊者的弟子了，传说王亦师事胁尊者。至於《世亲传》(《大正藏》五○·一八九页上)说：“马鸣随即着文，经十二年，造《毘婆沙》方竟，凡百万偈。”此将马鸣说成为《大毘婆沙论》的着作者了。实则，马鸣生於此时，且其又是一代大文豪，为《大毘婆沙论》润色或有之，但他不是婆沙师，因他在《大庄严经论·皈敬序》中，对於富那、胁比丘、弥织(化地部)、萨婆室婆(说一切有部)、牛王正道者(或即鸡胤部)等诸论师，他均一律“敬顺”的。

不论如何，迦腻色迦王建国於中国与印度的通路之间，晚年护持佛教，而使佛教得传於各民族之间。佛教来华初期，即由西域经陆路而至，宜乎王的功德，可与阿育王齐名了。

北印的法难

物极必反，似乎是世间法的铁律。据迦湿弥罗的史书Ra - jatan.gin。

所载，贵霜王朝在迦腻色迦王以前的二王，亦保护佛教，建筑僧院及支提颇多，至迦腻色迦为迦湿弥罗之王的时代，佛教的势力大振，并压迫婆罗门教对於湿婆的信仰，致受到土邦龙(Na - ga)族的反对，大肆杀害佛教徒，王亦曾为此一骚扰而躲避。当时又有甘陀罗提婆(Candradeva)婆罗门出而镇压佛教。到旃那陀(Gonanda)王三世，始停止对佛教徒的弹压。

《大唐西域记》卷三(《大正藏》五一·八八七页中)，也说：迦腻色迦王既死之后，讫利多种，复自称王，斥逐僧徒，毁坏佛法。后来由覩货罗国释迦种的呬摩呾罗杀了讫利多王，佛教遂得复兴。

由此两书大略一致的记载，可信迦王之后，确有婆罗门的土王毁佛之事。
法难后的影响

据印顺法师说，在中印法难之后，佛教即引起了三种可慨的结果(印顺法师《印度之佛教》第九章第二节)：

(一)急於外延而成分失其纯真：因感於教难，乃本着世界宗教的见地，不先崇内、固本、清源，而日务外延，以随方应化，虽释尊所深斥者，亦不惜资借为方便。此固适应了环境，屡经教难而不灭者，以此之力，但已失去佛法的纯真。

(二)法灭的流言造成了颓废心理：正法住千年，为经律所旧传，乃是遥指千年以形容圣教住世的长时，不因人去而法灭，乃是释尊制戒摄僧的功能。但自教难勃兴，古人即兴起“千年法灭”之悲感，此与佛说，实是言同而心异。此一观念一生起，佛教的雄健之风，便荡然无存。哀莫大於心死，此真是个写照。

(三)由佛子自力住持转而外求王臣护法：佛弟子本来自视很高，无需政治力的帮助，也不忍受政治力的拘束。然在法难之后，即感自力维护的不足，乃将佛法转而付嘱王公大臣，且以僧团的清净、佛法的流布，均盼由外力之助成。圣典中原有天、龙护持的记载，此乃以自力而感致的外力，是来助而非去求助。但在教难之后，外力护法的思想日盛，乃出之於卑颜求助了！
印顺法师的这三点看法，确非出於假设，我们若能留心於后出的圣典内容，即可明白。
圣严法师：印度佛教史【第七章】阿育王以后的王朝及佛教艺术 第三节
印度的佛教艺术
宗教与艺术的关系

所谓艺术，它的范围和定义，可以言人人殊；但在普通的观念，艺术是指的：建筑、雕刻、图画、音乐，和各种文学作品。现代人往往把科学、宗教、艺术，分别地加以界说，认为：科学在於求真，宗教在於求善，艺术在於求美。事实上，未必真有如此的界限可求。因此，在艺术的立足点上，又可分有科学的艺术、宗教的艺术、艺术的艺术。

尽管近代人中有的是为了艺术而创造艺术的观念；但是，追寻古代人类的遗迹，凡是伟大的艺术品，很少是脱离了宗教的信仰而独立存在的。就建筑而言，在希腊、在埃及，最伟大的古代建筑物，乃是宗教的神殿，以及基於宗教信仰而来的金字塔；即在我们中国古代，最大的建筑物，称为“明堂”，《礼记》中载有一篇＜明堂位＞的文字；明堂是什么，便是古代帝王拜天、祭祖、行政及推行教育的所在。

再说雕刻，现存古代的雕刻，大多是属於宗教性的神像，纵然有人像，也是於宗教的信念而产生，例如《史记·周本记》所载：“周武王为文王木主，载以伐纣。”便是说，武王伐纣之时，用车子载着文王的木雕像，以代表文王，此到后来，便成了图画先人的遗像，以及供奉祖先的牌位。

至於音乐，在古代，用在宗教上的，远较用在娱乐上的为多，唱颂赞神的诗歌，无不伴之於音乐，有音乐又会出现舞蹈。我们知道，印度的《吠陀》，原先，都是用来赞美神明的诗。再从古代壁画的遗迹之中，发现许多神话人物的舞蹈姿态，优美异常。直到现代，尚有一些落后地区的土人，用歌唱及跳舞来祭神和谢神。

所以，在古代的人类社会中，艺术的创作，大抵是基於宗教的信仰而出现。当然，从性质上说，宗教和艺术，并不相同，因为宗教是在信仰，艺术则在表现，信仰了宗教之后，永远得到安全感的依赖；艺术则唯有在表现的当时或在欣赏的当时，获得美的安慰感。

因此，虔诚到了相当程度的宗教徒，他可以不需艺术的生活，也能保有一颗平静安乐的心；一般的人则须仰仗艺术方法作为媒介，而进入宗教的信仰。所以
宗教不一定要有艺术，只是有了艺术的表现，更能引导人群进入宗教。这从佛教的思想而言，正好说明了这样的事实。
佛教的本质对艺术的迎拒

(一)原始佛教重修持、重解脱，未暇及於艺术：我们略具佛学知识的人，都知道作为一个比丘或比丘尼，他是不可以从事艺术工作的。因为从缘生法所产生的一切现象，无一非假，既是假有和暂有的光影中事，就不必去重视它，同时应该设法去解脱对於这些光影中事的占有欲和贪恋心。一个修道的人，若不超脱这些光影中事的束缚，他就得不到修道的实益了。所以，原始佛教的教义，无非是教我们速离生死业，急求解脱法。这是宗教信仰至相当境界之时的必然现象。特别是佛教，由佛陀的悲智之中，流露出来的因缘观，在在促使我们觉察我们所生存的空间和时间，乃由五蕴假合的身心而暂时存在，毕竟终归於消灭，所以不要被外在的物质，色与声所迷惑。艺术的表现，却又必须仰赖於色与声的媒介。

总之，在佛陀时代的人间教化之中，佛陀固然未尝反对艺术，而艺术对於佛陀的教化工作，并不是很积极的被重视。因为，人生几何，寿命无常，旦不保夕，求出生死苦海，急於燃眉，那里还有闲暇从事於艺术的工作呢？故在原始圣典中，以及印度古代佛迹遗址的发掘中，在佛陀入灭之后二百多年的阿育王时代，始有佛教艺术品的出现。这是由於距离佛陀的时代越久，信仰者对於佛陀的圣格越难想像和捉摸，同时也受了其他宗教及文化的影响，才渐渐地产生了以

声色为表达工具的佛教艺术，故最初这些艺术品的创作，并非为了欣赏，而是为了藉以作为信仰的象征。

(二)由小乘佛教至大乘佛教的艺术观：在此，先要说明，在佛的时代，并无大小乘之分，只是一味的佛法，由於弟子们的根器不同，对於佛法理解，才有不同的程度。从对象而言，佛陀对出家弟子所说的法，是着重於离世出世的，对在家弟子所说的法，是侧重於和世乐群的，而其目标则同为解脱的涅盘境。因为佛陀的常随弟子多是出家人，佛灭后初次结集(编集)佛经的，也全是出家人，故从原始圣典中，虽可得到大乘思想的消息，原则上毋宁是偏重於小乘的。

但是，所谓小乘佛教，并非出现於佛世，而是在佛陀入灭之后，出家僧团由於地域分布的不同影响，对佛的教法，产生了各各不同的异解，分张出许多的部派，小乘佛教，便是部派佛教。最先分为老比丘派的上座部与青年比丘派的大众部，后来又从上座及大众两派之下，各自分出了许多部派，据《异部宗轮论》的介绍，共有二十个部派，所谓部派，相当於中国佛教的宗派，或希腊哲学的学派。

在此许多部派的小乘佛教之中，以南印度的大众部各派及流传在西北印度的上座部下的一切有部，思想较为进步，故当着重於在家生活之教化的佛法再度复兴之后，便是大乘佛教。南印的大众部，即由小乘而渐渐地融入大乘。西北印的一切有部，也由小乘僧团之中，产生了许多大乘的宗师。(此请参阅第八章)我们知道，大乘佛教既然侧重於和世乐群，大乘的精神，便是自度度人的菩萨行，菩萨行与世俗法，在表现上并无差别，只是在存心上有所不同。菩萨行是入俗而化俗，世俗法则是流俗而同於俗。所以，大乘的菩萨道，乃是外现世俗行，而内修解脱道的伟大法门。

既然入俗化俗，便有四摄法中“同事摄”的要求，先去随顺众生的欲乐，再来导归佛陀的正道。这样一来，佛教艺术，也就很有需要了。故从进步的小乘部派所传下的佛教圣典之中，我们就见到了绘画及雕刻的记载。

在《根本说一切有部毘奈耶杂事》卷一一(《大正藏》二四·二五二页上)，虽规定比丘不应作画，但其若画死尸或髑髅像者无犯。

在根本说一切有部所传诵的《毘奈耶》卷三四(《大正藏》二三·八一一页中)，记载於寺门屋下，画有壁画，画着生死轮回相、地狱相、人天相、佛像，并以鸽像表贪染，以蛇形表嗔恚，以猪形表愚痴。并在周围画有十二缘生生灭相。

《根本说一切有部目得迦》卷八(《大正藏》二四·四四五页下)，有因为彩色的壁画陈旧不清时，比丘予以重新再画的记载。

在上座部的法藏部所传的《长阿含经》中的《世记经》(《大正藏》一·一一四页中 - 一四九页下)，描写天上、人间、地狱、神道的各种世界，已完全是用艺术手法。法藏部在部派之中是比较晚出的，而且也是比较接近於大乘的，所以法藏部传诵的戒律《四分律》，中国的律宗初祖道宣律师，也以为是“分通大乘”的。在大众部所传的《增一阿含经》卷二八(《大正藏》二·七○六页上)，更有了优填王命巧匠“以牛头栴檀，作如来形像，高五尺”的记载。

到了大乘圣典之中，佛教艺术的气氛，当然是更加的浓厚了。纵然如此，在《大般若经》卷三二七〈初分不退转品〉(《大正藏》六·六七四页下)，仍要说菩萨“於诸世间文章伎艺，虽得善巧，而不爱着”，因其皆为“杂秽语”、“邪命所摄”。

在此，我们必须指出，佛教艺术品的创作，固然是由於接引众生以及表达信仰的热忱，同时也有外在的因素，因为南印度的土着民族，有其独特的文化和独特的信仰，他们由庶物崇拜而发展成为神明的偶像崇拜，佛教为了化导当地的土民，故也采用了他们所习惯的方式，将土民的神明，摄为佛教的护法神。所以，佛教最初有的偶像，倒不是佛菩萨像，而是护法的神像及天人像。

在西北印度，由於希腊政治势力的南侵，带来了希腊的文化。我们都知道，亚历山大虽是马其顿人，但他於西元前三二六年侵入印度的目的，便是将希腊的文明，加惠印度。到了西元前一百六十年代，又有一位希腊将军，侵入印度，占有了恒河上游各地，那就是《那先比丘经》中所记的弥兰陀王。我们又知道，近代西洋文化的启蒙，是渊源於希腊文艺的再兴；同样的，在印度的北方，也是受了希腊文艺的激扬。最具代表性的，便是犍陀罗地方所留下的佛像的雕刻艺术。

关於印度的佛像

(一)原始佛教是否已有佛像？这是一个值得重视的问题。至少，佛陀并不主张弟子们仅对他做形式上的崇拜，时时教诫弟子们，要以圣道的实践，来表示对於佛陀的亲近。否则自己不修圣道，纵然天天见到佛陀，也无多大意义。同时，从近代考古学的发掘之中，在印度尚未发现有关阿育王以前的佛像或表示佛教艺术的遗物。

但是，在部派佛教所传的经律中，确有佛陀时代即有佛像出现的记载，现在试举数例如下：

1.《增一阿含经》卷二八(《大正藏》二·七○六页上)，记载因佛陀去忉利天为母说法，人间四众

弟子们，久久不见佛陀，非常渴念，尤其是优填王想念最切，如果再不见到佛陀，他就会因此而死，所以接受了群臣的建议，由巧匠用栴檀香木雕了一尊五尺高的佛像。当波斯匿王知道这个办法之后，也请巧匠，用纯粹的紫磨金，造了一尊五尺高的佛像。

2.《根本说一切有部毘奈耶》卷二八(《大正藏》二三·七八二页中)，记述因为佛陀坐於众中之时，弟子们都能威仪整肃，佛陀不在座时，弟子们便无威德，所以给孤独长者便请示佛陀，准许造像以代表佛陀，供於众中，佛陀的回答是："随意当作，置於众首。"

3.同在《根本说一切有部毘奈耶》卷四五(《大正藏》二三·八七四页上)又载，摩揭陀国的影胜王，欲画一佛像，送给远地胜音城的仙道王，经向佛陀请示，佛说："大王，善哉妙意，可画一铺佛像，送与彼王。"并且还规定了画像的格式。

由此可证，《增一阿含经》及《根本说一切有部毘奈耶》，虽属於部派佛教的圣典，我们也不可以说，佛教是不主张礼供佛像的。佛在世时，利用身教及言教，佛灭度后，便以像教为信仰的中心了。凡是有形像的佛教事物之能产生化世导俗的功用者，无一不是像教的范围。

(二)佛像的出现：若据近代的考古发掘而言，印度最初的佛像，是南印萨特那地方的立像，乃是阿育王即位之后一百五十年(西元前一百年)顷的作品。在阿育王时代，虽已有了佛塔、石柱、石刻的遗留，却尚未见有佛像的雕刻。萨特那立像，虽属於佛教的艺术，但却仍是取的夜叉的形像，而此夜叉，即为南印土民达罗维荼人的民族神，后归佛化而成为佛教的护法神。

佛教，原来唯重人格精神的内在建设，不重形式的崇拜，所以原始的佛教，没有任何祭祀的仪式，故也用不着偶像的崇拜。此到我们中国的禅宗，尚能看到这样的消息，例如丹霞禅师把佛像劈了烤火取暖，后来有的禅堂之中也不供任何佛像。因为佛在你我的心中，不在心外。此与专门诽谤佛教为拜偶像、拜木头的基督徒比较，实在无法比喻，他们不拜偶像，却以十字架代表偶像来下跪祈祷。

由上可知，佛教徒本不设立偶像，到了后来，佛法的化区渐广，接触到的异民族日众，例如南印的达罗维荼民族，侵入西北印的希腊人和月氏人，均各有其所崇拜的神像。当他们接受了佛教的信仰之时，便有了崇拜佛像的要求。因此，在早期的南印方面，仿照夜叉像而造佛像，所以顶上没有肉髻相，多以狮子为座；在此后的北印方面，则仿照希腊神像而造佛像，顶有肉髻，以莲花为座，有须有发，此在西元前后四百年间，即形成了有名的犍陀罗的雕刻艺术。

印度佛教的雕刻艺术

印度佛教的雕刻艺术，大致可分四个时期。

(一)由阿育王至案达罗王朝：无疑的，雕刻的技术，在佛陀时代已经有了，但在今日残存的遗物来说，则自阿育王的磨崖石刻及石柱的雕刻为始。此时技术已极高明，例如阿育王立於鹿野苑的石柱，其柱头如今存於印度的鹿野苑博物馆，高七尺，柱头上部雕四只狮子，狮下为一鼓，鼓边又有浮雕的象、马、鹿、狮四兽，四狮与四兽，皆极神似生动，磨琢也极光滑，故在世界艺术史上也占有极高的地位。

在阿育王后百馀年，约为西元前第二世纪，则有婆尔诃特(Bha - rhut)和桑佉(Sa - n ~ chi)塔的塔门及其栏楯的雕刻，遗留迄今。雕有狮子、金刚力士、夜叉、佛传等的故事人物。不过，此时尚未出现真正的佛像，仅以莲花象征诞生时的佛，以菩提树象征成道时的佛，以轮宝象征说法的佛，以塔婆象征涅盘的佛。以上是属於南印的佛教雕刻。

(二)犍陀罗地方的雕刻：犍陀罗在今日阿富汗及印度西北省地区，此一地区遗留有许多佛像雕刻，大约是经西元前后四百年间的孕育，到西元第二世纪，由於大月氏人所建贵霜王朝的迦腻色迦王等之保护而达於鼎盛。此期的雕刻，是以佛菩萨像为主，是用希腊的技术来表现佛教的信仰，故以佛像的形像而言，乃为希腊人种形的高鼻梁，蓄有须发，并以厚厚的毛织物为衣饰。我们知道，剃除须发是沙门相的基本精神，在印度的恒河流域，也用不着厚的毛织物御寒。

案达罗王朝是由南印度人所建，贵霜王朝是由侵入西北印度的大月氏人所建，这在印度史上称为南北朝时期。正由於南北两种民族文化的彼此激荡，介於南北印度之间便出现了阿摩罗婆提(Amara - vat)大塔的栏楯雕刻，它是受了犍陀罗雕刻的影响，而仍保守着第一期纯印度的手法。它的年代，约在西元第一至第二世纪之间。

(三)笈多王朝的雕刻：这是由希腊色彩回顾到印度本位化的雕刻，由於笈多王朝的保护鼓励而达於顶点，这乃是西元三三○年至六四○年间的事。

此期是采犍陀罗佛像的技术，发扬古代印度的雕刻原则，其特征是雕像的衣着极薄，紧贴身体，呈透明裸露状态，用极浅的曲线，左右均等地刻划出雕像的衣褶纹路。与犍陀罗雕像比较起来，尚有很多不同之处：第二期的雕像的像背光圈，是单纯的圆板，本期则在光圈上加刻了图案；本期佛像的头发，多为螺形，且有白毫相及手足缦网相等三十二大人相，所以相好端正而富於慈爱的表情，均为第二期所不及。此乃表现了大乘精神，富於利他的理想。例如在鹿野苑的佛陀转法轮像，以及西南印度阿姜他(Ajanta - 又作阿阇恩陀)洞窟精舍中的雕像，便是本期作品的代表。

(四)密教的雕刻：西元第八世纪之后，有一个波罗王朝，偏安於东印，拥护佛法，虔信密教，

达五百年之久。本期的佛菩萨像，均系根据密教的教理，对於像座、结印、光背、衣服，以及庄严饰物，都有一定的规定和比率。大致上说，两眼向上钩，颚部呈尖状，以及多手多头等的特征。并且规定，在修某一种密法仪轨之中，必定是用某种式样的佛菩萨像。

印度佛教雕刻艺术的最大宝藏，遗存於今的，则为位於印度西部的一个土邦，海德拉巴的阿姜他石窟寺，西元十九世纪初为欧洲学者杰姆斯(James Fergusson)所发现，共计二十九个洞窟，以其开凿的年代而言，可分为三个时期：西元前二世纪至西元后一百五十年或二百年代，西元第四世纪至第六世纪中叶，西元第六世纪后半期至第八世纪初。其中包括有石佛、石门、石栏、石柱等的各种雕刻。西洋及日本的学者，对此石窟艺术，均已有了专着研究。

印度佛教的建筑艺术

初期的雕刻，是附於建筑而存在的，唯因上古的建筑物，虽有残存，亦已无从求其完整，纵由考古发掘，也仅得其基脚而已。

佛教建筑，可分三大类：

(一)塔婆(Thu－pa)：塔婆又称窣堵波(Stu－pa)。塔是简称，它的构成，分为基坛、覆钵、平头、竿伞等由下而上的四个部分。塔的形状，则因时代的先后而不同，有在平头的周围造龛安置佛像；又有在覆钵的前面安置佛像；也有以二重、三重的轮盖作塔的竿伞，而表崇敬之意，更有以基坛作成三层或五层；最后便出现了塔基与楼阁结合的建筑物，那就是中国及日本等地塔型的由来。今日南传各佛教国家的佛塔，尚保有近乎原始形态的风格。

在今日的印度，尚有古塔的遗迹可求者，则有阿拉哈巴(Allahabad)西南一二○哩处之婆尔诃特，以及中央州的皮尔沙(Bhilsa)以南六哩处之桑佉。前者的塔门和栏楯的雕刻，今藏於加尔各答博物馆；后者大塔的直径有一二○尺，在十四尺高度的基坛上，置有四十二尺高的半球形覆钵，覆钵之上更有平头及伞盖，已於近代修补，此塔乃为古印度建筑艺术的最佳标本。又据一般传说，以上所载两处，本为阿育王所建佛塔的遗址。另在摩偷罗地方的阿摩罗婆提大塔，规模也很可观。

又据传说，迦腻色迦王曾於富楼沙补罗，造一大塔，高达四十馀丈，庄严冠於全印。

(二)支提(Caitya)：又名制多，本与塔同，后来因了集会之用，便於制多置堂舍，称为制多堂，主要用作每半月比丘诵戒布萨的场所，其构造大体为於长方形的室中，设一个半圆形的制多於室内的后壁正中。今日尚有残存而着名者，则有南印的迦利(Karli)、那西克(Na－sik)和阿姜他等的石窟洞院，便是最古老的支提的遗迹了。

(三)毘诃罗(Viha－ra)：支提是集会所，毘诃罗是止息睡眠处，那便是僧房。乃由多数的小屋集合而成。但是，由多群僧房的集体建筑物，又有一个名称，叫作僧伽蓝(Sam.gha－ra－ma)。也就是说：单纯的僧房，称为毘诃罗，集合食堂、讲堂、禅堂等设备於一处的僧房，称为僧伽蓝。所以，真有艺术价值的佛教建筑，乃是僧伽蓝，例如经律中所载的祇园精舍和竹林精舍，规模均极庄严美丽。可惜的是，佛世的旧观，今已无从考究，近世在印度各地发掘出土的精舍遗址，例如鹿野苑乃至那烂陀寺，亦均后世的增建，不是原来的旧貌了。

绘画艺术

佛寺中有壁画，始於《根本说一切有部毘奈耶杂事》卷一七(《大正藏》二四·二八三页上)，佛许给孤独长者，在寺中作壁画，并指示如何画、画什么？从门额一直到厕所，无一处不可作壁画。

关於有部律之有此等记载的时代背景，已於前面分析，同样的，今日所知的佛教绘画，也有在犍陀罗雕刻的同一系统内发现。例如在犍陀罗之西的梵衍那(Bamian)地方，有描绘天女的壁画於一大佛龛的内部，其东方之鄯善的弥兰(Miran)佛寺寺址，亦发现西元三世纪间的同系统壁画遗品。在巴古(Ba－gh)的洞窟中，发现有作於笈多王朝末期(西元七世纪)的甚为精美的壁画。

在南印的阿姜他洞窟中的壁画，乃为印度绘画的代表，它的制作年代，是自西元前一世纪到西元后七世纪的长期创作。沿着半圆形石山的内部石壁，开凿有二十九个窟院，其中存有壁画者计十六窟，所画的题材，则以《本生谭》及佛传为始，以及当时贵人生活的描写。从其风俗、衣服等看，知其物质条件并不高，但从艺术看，占有极高位置的作品却不少。

文学作品

初期佛教圣典，文艺的气氛不浓，大乘经典一通行，即多采文学的方式，例如《般若经》为否定的表现法，《法华经》、《维摩经》、《华严经》，采用象征的表现法，《大无量寿经》则为感觉的表现法，密教的明咒乃是声音的表现法。

佛传如马鸣的《佛所行赞》，乃是以优美的宫廷诗的格调写成。《本生谭》则用民间故事的方式而寓佛教的意趣。

在九分教(九部经)中的偈颂(Geyya 祇夜)及重颂(Ga－tha－伽陀)，除了论部的颂，均富有文学的色彩。对於偈颂，有种种格律的规定，通常多用塞洛迦(loka)调，此调规定一句有八音，四句为一颂，由三十二音成为一颂。这种韵文译成汉文后，虽已多成无韵，但仍不难想像。

在马鸣的作品中，除了《佛所行赞》，尚有《孙陀利难陀诗》、《舍利弗戏曲》。另有在马鸣

之后而年代不详的摩咥里制吒(Ma - t.rcet.a)，他作有《四百赞》、《一百五十赞佛颂》，对此部作品，据义净《南海寄归内法传》卷四(《大正藏》五四·二二七页中)所载，印度凡是学造赞颂的，无不学习；出家人不论是大乘或小乘，诵得五戒及十戒之后，即应诵此二赞，可见此二赞的地位之重要。

在西元第七世纪前半叶，领有北印度的戒日王(SI - la - ditya)，为强调佛教的慈悲观念而作了《龙喜记》(Na - ga - nanda)的歌剧，共分五幕。戒日王是笃信佛教的君主，也是一位文豪，另外他尚作有歌剧《喜见记》、《璎珞记》，诗集则有《迦丹波黎》。

圣严法师：印度佛教史【第八章】初期的大乘佛教 第一节 大乘佛教的根源

最早的大乘思想

大乘佛教是在部派佛教以后兴起，部派佛教是由原始佛教而发展的，大乘佛教乃是继部派佛教的发展，再回到佛陀的根本精神的复兴。部派佛教尤其到了一切有部的论书，已由对於“法”的分析，及於枝末的固定，把活泼的佛法变成了严密的理论，将佛法范围起来，筑起了阻止前进的墙。

大乘佛教的宗旨是探求佛陀的本怀，放弃枝末问题的诠释分析，而使佛法活泼泼地成为人间的、一般的、实用的、生活的，这种精神，便是在佛的《本生谭》中得到消息。大乘佛教是把握住佛法的原则(三法印)，来发挥佛陀以兼济众生为目的之本怀 - - 菩萨道的菩提心。

因此，大致上可说，部派佛教(小乘)是保守的分析的学问佛教，大乘佛教是开放的、原则的生活佛教。

在原始的《阿含》圣典中，佛陀未尝以菩萨道开示其弟子，并且佛陀自己的生活也即是声闻型的比丘身分。可是，佛陀以利他为要务的救济工作，已说明了大乘菩萨的精神，只是当时的弟子们觉得，罗汉与佛的解脱虽同一味，罗汉终究不及佛的伟大，佛是由菩萨而成，菩萨也仅是指的未成佛前的释尊。但在《阿含》圣典中，确有大乘的名目及大乘的思想。

《杂阿含经》卷二六第六六九经(《大正藏》二·一八五页上)，以行四摄法(布施、爱语、利行、同事)者为大士。

《杂阿含经》卷二八第七六九经(《大正藏》二·二○○页下)，以八正道的修持者，名为大乘；《根本说一切有部毘奈耶》卷四五(《大正藏》二三·八七五页中)，亦有：“乃至出家得阿罗汉果，或有发趣声闻独觉乘心者，或有发趣大乘者。”

《增一阿含经》卷一九(《大正藏》二·六四五页中)，明白载有大乘的六度。

不过，具体的大乘思想，在原始圣典中是不易找到的。

菩萨道与菩萨

菩萨道对於佛世的弟子们，虽然向往和实践的人不多，但也并不陌生，那就是佛陀的《本生谭》之大行。现在的《本生谭》中，难免已加入了后人增订的成分，所以那些《本生谭》的故事，有些也是久已在印度流传的素材，佛陀则尝以菩萨修行应当以《本生谭》那样的大行为典型，这就暗示了要成佛，须修菩萨道，菩萨道的形态，便是累生累劫为了方便利人而现各种各类的身份，为外道、为王、为臣、农、工、商贾，乃至为禽兽。凡有利於众生的，菩萨方便可以行杀、盗、淫、妄，这种大行，同声闻的小乘行是不同的。但是，从这《本生谭》中，便不难进窥佛陀的本怀乃是以菩萨道为理想的；菩萨道的基础是人天道及声闻道，当时印度的环境，尚不能接受此一理想，所以佛世的教团，即止於声闻境界。

在《阿含》圣典中，菩萨仅两位，一是未成佛前的释尊，一是当来在此世界成佛的弥勒。释尊是沙门，弥勒也是现比丘相，在声闻会中坐。在《长阿含经》卷六第六经(《大正藏》一·四一页下)，《中阿含经》卷一三第六六经(《大正藏》一·五一一页中)，《增一阿含经》卷四四＜十不善品＞(《大正藏》二·七八八页中)、卷一一＜善知识品＞(《大正藏》二·六○○页上)、卷三七＜八难品＞(《大正藏》二·七五二页中)等，均说到弥勒菩萨，并记别他将来人间成佛。

在大乘经中的在家菩萨，文殊及善财，是实有其人的，此外，毘舍离城的宝积、维摩诘等五百人，王舍城的贤护等十六人，也是确有其人的，可惜不载於《阿含经》，他们的详情也不得而知。因在佛灭后数百年间，佛教在上座比丘的领导下，是以声闻的出家僧团为主，未暇顾及其他。这些大乘的胜义却在默默中流行。

一佛与多佛

在《吠陀》圣典中，立有七圣，在耆那教中有二十三胜者。在佛教的《阿含经》中，则立有七佛，这是从古到今的多佛相次在人间成佛，或者与《吠陀》的七圣说有关。既然过去有多佛，未来亦必有多佛，弥勒菩萨的未来做佛，即此说明。又在《长阿含经》中，沙门天王皈敬了三宝之后，另外又皈敬释尊，可知现在除了此界的释迦佛，尚有他界的其他佛。

因此，在原始圣典中，虽仅以释尊一佛为主，却已透露了三世诸佛的消息。到了《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》卷一四(《大正藏》二三·九八四页下)，佛即为两个给佛做引导的童子授记：“於最后身得成无上正等菩提，一名法鼓音如来，二名施无畏如来。”有部是反对大乘佛教的，在其律典中，却已有多佛思想，甚至更进一步，记载释尊曾为叛佛害佛的提婆达多及未生怨(阿世)王，授记於未来做佛。

可见，人人皆有成佛的机会或可能，在《阿含》圣典及部派圣典中，已经存在，不过未曾受到声闻僧团的重视而已。

大乘佛说非佛说

从原则上说，大乘圣典确系出於佛陀的本怀，初期的若干大乘经典，有的也是出於佛说，但其未能见重於比丘僧团，乃为事实。有些大乘经典则并非出於佛说，是由在家弟子的宣说而得到佛的印可，例如《维摩经》、《胜鬘经》便是。最大的《华严经》也唯有其中的＜如来随好光明功德品＞(现为八十卷本的卷四八之下半卷，《大正藏》一○·二五五页下－二五七页下)，是佛说，馀均为诸菩萨说。佛经中也明白地显示，佛法除了佛说的，尚有弟子说、仙人说、化人说、诸天说的。所以，我们实在不必为了大乘经典是佛说与非佛说的问题而争论。同时，现存的大乘圣典，纵然在佛世已有了其原型，如今所传的，无疑是已经过增补，这不是后世佛子故意藉着佛的招牌而发挥自己的主张，乃是由於口口传诵的师承之间，无意及有意中加进了新的材料。

每一个时代环境，必有其不同的时代思潮，这种思潮之影响於佛教的学者是可能的，老师将传承於上一代的圣典，再传诵给弟子们时，也很可能另外讲授一些时代中流行的学问，传了数传，时代的产物与佛教的原典之间的界限，便会自然消失，所以这是无意的加入了新材料。有些资料，虽然从来未见师弟传诵，可是竟在某种因缘下发现了，以佛的法印衡量，确不违背佛陀本怀，并且含有胜义，於是被佛教的学者视为佛陀的遗教，集辑起来，便成了增补的部分或新出的圣典，所以这是有意的加入了新材料。

这样下来，大乘圣典的篇帙，便越久越丰富了，例如六百卷的《大般若经》，它是一部大丛书，八十卷的《华严经》，它的成立过程，也是相当的久。如果一定要说那全是佛在某时某地说出的，实有违背史的根据，而且也大可不必。因为，对於佛教来说，圣典之是否出於佛陀亲口所说，并不值得争执，但问圣典的内容是否合於佛法的原则?

在《大智度论》卷九(《大正藏》二五·一二五页上)说有“法四依”，第一便是依法不依人；凡是根据三法印或四法印或一实相印而通得过的，那便是佛法，佛陀的悲智中流出了佛法的原理原则，却未暇尽说佛法的本末终始；依律住，依法住，即如依佛住，佛法则不必要求其皆出於佛说。作为一个正信的佛子，应当具有如此的观念。

大乘圣典的结集

但是，在佛教的传说中，确有结集大乘经典的记载，试举如下：

(一)《菩萨处胎经》卷七的＜出经品＞(《大正藏》一二·一○五八页上－中)说，佛灭七日，五百罗汉受了大迦叶之命，至十方恒河沙刹土，邀集八亿四千比丘，以阿难为上首，结集了菩萨藏、声闻藏、戒律藏；将三藏又分作胎化藏、中阴藏、摩诃衍方等藏、戒律藏、十住菩萨藏、杂藏、金刚藏、佛藏，计为八藏。

(二)《大智度论》卷一○○(《大正藏》二五·七五六页中)，则说文殊与弥勒带同阿难，於铁围山结集摩诃衍(Maha－ya－na 大乘)。

(三)《金刚仙论》卷一(《大正藏》二五·八○一页上)，也说在铁围山外，二界中间，结集大乘法藏。

(四)真谛及玄奘所传，则说第一次王舍城结集时，别有窟外的大众结集，其中有大乘经。

此等传说，若从史实的考察，可信的成分很少。晚出的小乘圣典，特别是大乘圣典，在数字上每喜运用印度的通俗观念，动辄以八万四千或恒河沙数做单位，然此仅作为数字很多的象征，却不必信为确有其数。因为古代的印度人，几乎多有诗人的气质，喜用象征而淡於实数的统计。

以上四说之中，唯第四说略微近乎事实，那是由於富兰那长老等的未被邀请参与第一次结集，而附会产生；因为从此种下了第二次结集的因；第二次结集造成了大众部的分离；大众部的开展，即催促了大乘佛教的成长及成熟。

圣严法师：印度佛教史 【第八章】初期的大乘佛教 第二节 初期大乘的兴起

大乘兴起的原因

佛灭之后，大乘的暗流虽在潜移默化，却未能影响到它所处的时代思潮。直到西元纪元前后，大乘佛教依旧保持缄默的状态。

促成大乘兴起的原动力，乃是般若思想，般若思想则导源於大众部的“现在有体”之因缘生法的基础。在大众部中即唱有“世出世法，悉为假名”的口号，据南传的《论事》一九·二(《南传大藏经》第五十八卷三六五页)的记载：制多山部(案达罗地方的大众部自由派)主张“空性含於行蕴”之说，此即是缘起空性的教理。

般若思想为大乘的先河，《般若经》出於南印案达罗地方，已为近世学者所公认。在现存的《小品般若经》卷四(《大正藏》八·五五五页上)中也说：“般若波罗蜜，当流布南方，从南方流布西方，从西方流布北方。”这已暗示了大乘佛教发展的路向，由南而西而北，生於南印而成熟於北印，西北印本为婆罗门的教区，所以流行梵文；为投合梵文环境，传来中国的大乘圣典，也均出於梵文本的翻译。

因此，大乘佛教，既是小乘佛教(大众部)的延伸，也是对於小乘佛教(特别是有部)的反抗，它使得被小乘佛教定型而几乎僵化了的佛法，重行回转到佛陀的本怀而复活起来。大乘佛教站在出类拔萃的立场，即以小乘(Hinaya - na)之名贬低部派佛教的地位。同样的，部派佛教特别是有部的学者，站在自以为是正统的根本佛教的立场，对新兴的大乘佛教，起而还击，唱出大乘非佛说、大乘是魔说的口号。到了无着的《大乘庄严经论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》，又竭力为“大乘是佛说”而辩护。若从实际上说，双方均有理由，也可以说，双方均有一点偏激，因为小乘既由原始佛教而开出，也是大乘佛教的源头，未必全是自私自了的小乘；大乘既有原始教理的根据，纵非皆出於佛说，何至於即成为魔说！这一现象，若从其结果说，也都值得尊敬，倘不如此，新旧思想便分别不出，因其相反适相成。到了《法华经》中，大小三乘汇归一乘，便调和了大小之诤。大乘佛教的圆熟，得助於有部的思想基础者很多，有部对於唯识的成熟尤其有功。

发起大乘的人物及思想

大乘运动的骨干，无疑的，有两种人：

(一)声闻僧团中的比丘们：大众部的比丘们，从来便是进步自由的，大天是其典型的代表，也可说是大乘佛教的先知先觉者。后来由大众部的案达罗派而影响到化地部、法藏部、经量部，终於开出大乘而化入於大乘之中。

(二)自由思想的在家信徒们：向来的上座僧团中，在家众依出家众而修学佛法。此时出现的大乘圣典，却多以在家菩萨为弘法的中心人物，例如《维摩经》、《胜经》，不仅僧俗平等，男女平等；乃至《维摩经》要将舍利弗作为声闻比丘的代表人物，大肆奚落，藉以嘲笑固执保守的比丘僧团。

这是说明思想的趋势，却不必即代表大乘佛教的全盘史实。大乘佛教固然摒斥小乘行者的保守风格，大乘佛教的圆成者及发扬者，从史实的考察而言，仍是出於比丘僧中的历代大师。

另外，我们已屡次说到的所谓时代思潮，也有两方面的因素：

(一)佛教内部的相互激荡：部派与部派之间，乃至在同一部派之内的学者，也相互发明，彼此批判，这是为了法义之争，而构成的现象。旧思想在争持不下之时，往往即有新生一代的思想继之而起。

(二)外教及外来思想的攻错：所谓他山之石可以攻错，当佛教的气运压抑了婆罗门教及其他外道学派之际，也正是他们企图重整旗鼓之时。例如《大战诗》的《薄伽梵歌》，此时已成立；数论及胜论等的外道哲学，此时已完成了体系；新的婆罗门教维修奴派及湿婆派，已趋於隆盛。他们对於佛教的攻击是不容忽略的。佛教一旦遭受攻击，就会发现自身在人为方面的弱点，同时也发现了对方的优点，取长补短，或发挥所长、扬弃所短，乃是必然的结果。同时，我们已经说过，南印达罗维荼族的文化，北印来自希腊及波斯的文化，佛教也在容忍的精神下，在不违背佛陀本怀的原则下，容受了它们，融化了它们。经过数番的大开大合，大乘佛教便达於鼎盛。

部派时代的大乘学者

我们不能不说，初期大乘圣典的渐次结集而公布於世，乃是一代又一代的具有进步思想的无名学者，他们在默默中为了发扬佛的本怀而工作。直到龙树菩萨出世，集数百年无名大乘学者的工作成果於一身，予以搜集整理着述发扬，才确立了大乘佛教的地位。

但是，在龙树之前，至少已有了下列数人，确已具有大乘思想：

(一)龙军：这就是弥兰陀王时代的那先比丘，从《那先比丘经》看，他虽是罗汉，所做的问答亦多为小乘的范围，可注意的，便是他以为佛对“去事、甫始、当来事”，“悉知之”。佛能悉知三世诸法，同时也主张佛的智慧能对人的“从心念至身知苦、乐、寒、温、、坚，从心念有所向，佛悉知，分别解之”。佛是全知者，佛智是无边的，这就含有大乘的先驱思想了。

(二)胁尊者：这是迦腻色迦王时代的人，也就是促成第四次结集的人物，但他已经接受了由南印传到北印的般若思想。所以他的学风，取直要而厌繁琐，与有部发智论系的学者颇有不同。同时他对《方广经》的解释，竟说：“此中般若，说名方广，专用大故。”

(三)世友：这是第四结集中的重要人物，着有《异部宗轮论》及《界身足论》，他本是有部的小乘学者，但在真谛译的《部执异论》、玄奘译的《异部宗轮论》、玄奘着的《大唐西域记》，均称他是大乘菩萨。《大唐西域记》卷三(《大正藏》五一·八八六页下)也载有世友的自白：“我顾无学，其犹洟唾，志求佛果，不趍小径。”他对小乘的无学罗汉，也看同“唾”而不向往，他所求的乃是佛果，这便是不折不扣的大乘思想了。

(四)马鸣菩萨：马鸣(As、vaghos.a)，《大正藏·史传部》有《马鸣菩萨传》一卷(《大正藏》五○·一八三 - 一八四页)，是迦腻色迦王时代的人，传说他生於中印，本学婆罗门外道，长於音乐及诗歌，声誉卓着，后为胁尊者所论破而皈依佛教。马鸣的着作很多，现存於藏经中的有：1.《大乘起信论》一卷，真谛译。
2.《大宗地玄文本论》二十卷，真谛译。3.《尼乾子问无我义经》一卷，日称译。
4.《大庄严论经》十五卷，罗什译。5.《佛所行赞》五卷，昙无谶译。6.《十不善业道经》一卷，日称译。7.《事师法五十颂》一卷，日称译。8.《六趣轮回经》一卷，日称译。其他着作，未见汉译。

从以上八种马鸣的着书中看，仅一、二两书属大乘性质，馀均小乘境界，故近代学者如日人境野黄洋等，怀疑《大乘起信论》不是马鸣造，《大宗地玄文本论》亦疑非真谛译。甚至有人以为《大乘起信论》是中国人托名马鸣所造(如望月信亨、获原云来等)。境野氏认为《大乘起信论》纵是马鸣造，也不是迦腻色迦王时的马鸣，而是龙树以后的人，乃是陈那与坚慧时代的学者，恐怕是世亲的弟子，这是从《大乘起信论》的思想上分析而知。

在龙树的《释摩诃衍论》，举出了六位马鸣：1.释尊同时的马鸣，出於《胜顶王经》。2.另一释尊同时的马鸣，出於《大乘本法经》。3.佛灭后百年顷出世的马鸣，出於《摩尼清净经》。4.佛灭后三百年顷出世的马鸣，出於《变化功德经》。5.
佛灭后六百年顷出世的马鸣，出於《摩诃摩耶经》。6.佛灭后八百年顷出世的马鸣，出於《常德三昧经》。其中的第五马鸣，便是迦腻色迦王时代的人，一般相信撰着《大乘起信论》等大小乘论的马鸣就是他。至於其中所称的佛灭后多少年，因为佛灭纪年的推定，有众多的异说，故此仅供参考，不必作为定论。

不论如何，迦腻色迦王时的北印，已有大乘教法的流行。胁尊者、世友，也都有了大乘的思想。生於中印的马鸣，既与胁尊者等亲近，当也不难受有大乘思想的感染启发。
　　西方净土
有人以为：从南印发展出的般若思想，是主智的大乘佛教；从北印(西域)开出的他力往生的净土思想，是主情的大乘佛教。据印顺法师说：“胁尊者信《般若经》，马鸣菩萨则与西方净土有关。《大悲经》谓北天竺国，尝(As、vaghos.a
即马鸣)，作大乘学，生西方极乐世界。马鸣本信仰之热诚，赞佛之本生、史迹，有往生他方佛土之信念，颇与其个性合。”(印顺法师《印度之佛教》第十一章第四节)

又说：“若以经中暗示者解释之，《般若经》(之一分)可谓源於东方，如常啼菩萨求法之东行；大众见东方不动佛之国土。”“《大悲经》、《阿弥陀经》，明西方极乐，当为西方学者所集出。”(同上引书)其实，就印度佛教的大势而言，东南方可以互用，西北方也可以互用。
　　弥陀净土思想之发源於西方，可有两种因素：

(一)原始佛教的开展：净土救济的思想，实在是从佛的本怀中流出。《杂阿含经》卷二二第五九二经(《大正藏》二·一五七页中 - 一五八页中)说，向佛走去一步，也有无量功德。《杂阿含经》卷三五第九八○经(《大正藏》二·二五四页中)及《增一阿含经》卷一四＜高幢品＞之一(《大正藏》二·六一五页上)说，念三宝可以除恐怖。《增一阿含经》卷二七＜邪聚品＞之七(《大正藏》二·
七○○页中)说，被迫供佛，也能六十劫不堕恶趣。到了《那先比丘经》卷下(《大正藏》三二·七一七页中)，便进一步说：“人虽有本恶，一时念佛，用是故不入泥犁(即地狱)中，便得生天上。”由生天而知求生当来佛的兜率天；由本界佛的净土而知有他方佛的净土；由佛的《本生谭》而知有佛的本愿力。西方净土便是阿弥陀佛的本誓愿力所成。可见，释尊虽未在《阿含》圣典中说到弥陀净土，弥陀净土的思想，确系由释尊的本怀中流出。

(二)外来思想的激发：净土的他力救济，虽早存於原始圣典，但在未遇外缘的激发之先，尚不受人重视。一旦接触到来自希腊、波斯等北方民族的宗教信仰时，为了接引异教回入佛教，对异教的思想便不能不考虑其价值。他力救济的祈祷崇拜，乃是神教的通性，佛教不信有神，但佛的本愿力中，确含有他力救济的功能。所以那先比丘见了希腊的弥兰陀王，便说了念佛可以生天。到了马鸣菩萨时，弥陀净土的思想已经出现人间，弥陀圣典由口头传诵而被结集成为成文的经书时，便是西方净土的当机应化。弥陀净土之确有其事，与西方极乐之究在何方，应是两个问题。“生则定生，去则不去”，这是对西方之在何方的最好解答。
　　圣严法师：印度佛教史 【第八章】初期的大乘佛教 第三节　大乘初期的经典
　　时代的推定

此所谓的初期，是指西元元年至二百年间，相当中国的西汉平帝元始元年至东汉献帝建安五年，此为大约的看法。
　　主要的分期界限，是以龙树菩萨的时代为准，他大约是西元一五○至二五○
年之间的人。大乘佛教由於龙树出世而确立，龙树却不即是大乘经典的结集者，他不过是利用了在他以前存在的大乘经典，疏解、选述、阐扬而树立了大乘的佛教。
　　审查初期出现的大乘圣典，木村泰贤以为，可用两种方法来确定：

(一)从龙树的作品中所引用的经典查考：龙树虽有种种作品，唯以《大智度论》、《十住婆沙论》引用的诸大乘经典最多，其中有的已不传存，但其所用者，必定是在他以前即已成立。

(二)由中国译经史上查考：到龙树时代为止，凡在中国已译的大乘经典，均可视为初期的。例如支娄迦谶(西元一六七年，东汉桓帝永康元年来华)、吴支谦(西元二二○年，东汉献帝亡国之年来华)、康僧会(西元二五二年来华)、竺法护(西元二六五年来华)，这些是龙树以前或被认为是龙树同时的人，他们译出的大乘经典，必是龙树以前即已存在的。(木村泰贤《大乘佛教思想论》第一篇第三章第二节)
　　印顺法师以为查考大乘经典的成立迟早，可分四种方法来探索：
　　(一)大乘经中每自述其流布人间的时代。

(二)大乘经中常有引述其他经典：如《无量义经》叙及《般若经》、《华严经》；《法华经》

又叙及《无量义经》；《大般涅盘经》又论及《般若经》、《华严经》、《法华经》；《楞伽经》叙及《大云经》、《涅盘经》、《胜经》、《央掘魔经》；《密严经》又叙及《华严经》、《楞伽经》。

(三)大乘经中每有悬记后代的论师：如《摩诃摩耶经》中的马鸣、龙树；《楞伽经》中的龙树；《文殊大教王经》中的龙树、无着，皆足以推知该等经典出现的时节；同时，在经中所见印度的王、臣之名，也可作为推知其出世年代的佐证。

(四)依圣典之判教可以得知经典传布的先后：如《陀罗尼自在王经》、《金光明经》、《千钵经》，均判为先说有、次说空、后说(真常之)中；《理趣经》则举三藏、般若、陀罗尼。约理而言，乃是初说事有，次说性空，后显真常。(印顺法师《印度之佛教》第十一章第二节)

从宗教的态度看，圣典中的悬记，是出於佛说；从历史的角度看，凡是悬记的年代及人物，均足以作为推定该一圣典出世的时地之参考。
以下让我们介绍初期大乘的几部重要经典。
《般若经》

《般若经》通於大小三乘，也是大乘佛教之母。般若部所含经典极多，大至六百卷的《大般若经》，小至一张纸的《般若心经》。

在龙树时代，所流行的般若是《小品般若》及《大品般若》；在中国，《小品般若》的初译是后汉支娄迦谶的《道行般若》，《大品般若》的初译是西晋竺法护的《光赞般若》；此两种《般若》的汉译，各有数种。现在根据龙山章真的《印度佛教史》第三篇第二章，将《小品般若》及《大品般若》在《大般若经》中的地位及其异译，列表如下：
(一)根本般若－－初分至第五分：
(二)杂部般若－－第六分至第十六分。

其中出现最早的，是《八千颂般若》，乃为近世学者所公认。据多罗那他(Ta－rana－tha)所着《印度佛教史》说，此经是文殊师利现比丘相，为孔雀王朝第一主旃陀罗笈多王所说。此《八千颂般若》，从其发源上说，先在南印，到西印而至北印。又据西藏所传Siddhaa－nta, Wassilief :Buddhismus 所引，案达罗地方的东山住部及西山住部，有俗语的《般若经》，这大概就是基於文殊师利所说而编成的《八千颂般若》了。

《八千颂般若》传到北印(犍陀罗地方)，即受到小乘有部学者的攻击，故在《二万五千颂般若》之中，说到了小乘教徒唱出大乘非佛说的论调。后汉灵帝光和二年(西元一七九年)，《八千颂般若》即由支娄迦谶译出而流传於东土，可见出世之早了。

般若的思想是一个“空”字，般若可译为智，空即是智的客观面，智是空的主观面。有智必可证入空性，证入空性的必是智。所以智慧与空，毕竟是同一物的两种名称。

但是，般若的空，绝不等於虚无的世界观及人生观，而是基於缘生性空无所得的正观，不受我执或我欲的困囚，以达到一种无碍自由的心境及其活动。所以，《般若经》一面主张空，另一面又带有泛神论的色彩。例如龙树的《大智度论》卷七二(《大正藏》二五·五六三页中)说：“般若波罗蜜中，或时分别诸法空是浅，或时说世间法即同涅盘是深。色等诸法，即是佛法。”也就是说，观察诸法之性是空，乃系浅义，肯定世间诸法即同於寂灭的涅盘，才是深义；所以，色法等一切万法，皆是佛法。空理是指诸法无性，不是要否定了诸法而说空。在此真空之中，已含有妙有的思想了。
《华严经》

《般若经》中已暗示了妙有的思想，继承这思想而从净心缘起的立场，开展广大妙有之世界观的，便是《华严经》。

汉译有六十《华严经》及八十《华严经》，但在龙树的着作中，只能证实当时已经有了《十地经》及〈入法界品〉。如从译经史上看，迦谶、支谦，尤其是竺法护，所译的华严部圣典而言，大部分的《华严经》，在龙树时代已经出现了。《十地经》及《杂华庄严经》(即是〈入法界品〉或《不可思议解脱经》)，现尚存有梵文本，可知此两种乃为《华严经》的精要。

《十地经》是说菩萨修道的理论，分为欢喜、离垢、发光、焰慧、难胜、现前、远行、不动、善慧、法云十个圣阶。此一十地思想，在大众部的分派说出世部的佛传《大事》及《般若经》中，已经出现。唯於《大事》的十地名目，与《十地经》不同，并且，完备而明确地说出十地菩萨道的意义者，则有待於《十地经》的贡献。

〈入法界品〉，是先由释尊入定，以示所入法界之不可思议的境界，次说能入法界的普贤行愿，而以善财童子南行参访善知识的故事，贯串其间。善财受文殊之教而南行，最后在普贤座下证入法界。文殊代表佛的智慧，普贤代表佛的行愿，善财代表修证的人。由信而解，由解而行，由行而证；〈入法界品〉完成了学佛的四大阶程。

从华严的思想而言，是“三界所有，皆由於心”；“十二因缘分，皆依於一心”；“心如工画

师，画种种五阴”。这是唯心论的论调。

华严的唯心，却与西洋哲学的唯心，有所不同。因华严是基於缘起观的立场，以清净心为缘起的着眼，故也与般若的妄心缘起的立场不同。其他哲学的唯心论，则未尝有缘起的观念。缘起观本为佛陀於菩提树下所证悟的结果，由无明、行，而至老死，这可以称为基於妄心而产生的“有”；若用真智观照，此“有”是幻有，是空，般若的妄心缘起观，即基於此一理论。可是经过“空”以后的缘起，从妙有的立场看，这个缘起，便是净心缘起了。

我们知道，原始佛教是以解脱为宗旨，尚未暇论及形而上的本体问题。但从哲学的观点而言，形而上的本体之建立，乃属理论过程的必然。所以，到了《般若经》，即暗示了这个要求；到了《华严经》，便正大地开显了这个要求，那就是“清净心”的“妙有”。

什么是清净心的妙有？《华严经》认为全法界(宇宙)，皆是法身佛毘卢遮那(Vairocana 大日)的显现，清净法身充遍全法界，这就是妙有的净心缘起观。这从哲学观点说，便是泛神论的华严世界观。唯佛教的泛神思想，又与一般的泛神论不同：一般的泛神哲学，只能要求人顺乎“神”(本体)，却不能要求此神来爱人；佛教的泛神之“神”的本体是法身佛，佛却另有报身及化身，法身是诸佛的本体，报身是诸佛的个体，化身则为适应众生的要求而做广大的救济。

正由於全法界皆是法身的显现，故在每一法之中，即反映了全法界的共通性。所以，《华严经》即以为一即是一切，一切即是一；冲破时间及空间的藩篱，在一微尘中即含全法界，在一刹那间即含无穷远；所谓芥子纳须弥，须弥纳芥子；所谓长劫入短劫，短劫入长劫，就是这个道理。到了中国注释家的笔下，就成立了十重无尽的缘起。在现代科学的角度上，也可证明此一理念的正确性，相对论告诉我们，一个物体的运动，於接近光速(每秒二九九八○○公里)的状态下，它本身所感到的时间和速率，便完全静止。所以科学家们已知道太空人在他有限的生命之中，可以航行一千年，到太阳系以外的恒星，再返回地球。

《维摩经》

本经在中国，自支谦至玄奘，共有六译，而以罗什所译的《维摩诘所说经》，最能流行於世。

本经以“般若”为其背景，但它消极地论空，却积极地肯定有。故从宇宙论而言，它与《华严经》相通处很多。

在世界观方面，本经愿以我人的人格即在现实生活中发现佛道的所在。以为我人的现实生活即是真如(法性)的显现，差别的现象世界即是清净的国土；把小乘解脱的涅盘境界，投置於现实的人格生活。它是继《华严经》的思想，以全法界即是法身的显现，而把佛法投向实际的人生，正好与小乘的逃脱人生的企图相反。基於这个理由，便主张不舍道法而行凡夫之行，不断烦恼而入於涅盘之境，能住於直心、深心、菩提心者，便是道场的禅定；真正的佛道，应从烦恼中、业中，发现佛种之所在。即烦恼而见菩提，不离生死而住涅盘，这便是《维摩经》的立场。

由於小乘人的偏重了生死，偏重出家生活，到了部派的末期，几与人间大众的生活脱节，《维摩经》的出现，确有振作精神以活泼佛教的气象。本经的维摩诘居士，虽处於尘世，却超越於世俗之上，发挥了伟大人格的力用，乃是菩萨身份的典型。他现身说法，振作了在家信者的意志，同时以舍利弗为中心而暴露了声闻弟子的无见识及无力量。

这一思想，给中国的禅宗，很大的启示，值得注意。

《妙法莲华经》

《华严经》及《维摩经》，站在大乘的立场，排斥二乘(声闻、缘觉)，《法华经》则起而做调停，欲使一切众生向於佛乘，而仍不悖於大乘的使命，这就使三乘归入一乘，表现了佛陀化世的本怀。不唯菩萨可成佛，声闻弟子比丘、比丘尼，乃至畜道的龙女，也能成佛。三乘开会，力说悉皆成佛，这是本经被认作诸经之王的理由。

《法华经》流布的地域很广，除了汉译的，尚有西藏译的，另有中亚胡语本的片段，亦发现了。梵文的《妙法莲华经》(Saddharmapu.n.darika su－rowa)已有日本南条文雄校订后於西元一九○八至一九一二年出版。汉译有三种，以罗什所译的最流行。罗什译的现存者有二十八品，但在当时译出的，并没有＜提婆达多品＞；＜普门品＞的重颂，也是后来增补的。据考察，除了＜提婆达多品＞，至第二十二品，是本经的原形，经过了两次的增补，始完成二十八品的现行本。(见龙山章真《印度佛教史》第三篇第二章第三目)

据印顺法师的主张：“《法华经》也不妨一读，可用什译的；除去羼入的＜提婆达多品＞；＜嘱累品＞以后附加的成分，可以不读。”(印顺法师《大乘是佛说论》四九页)

净土经典

由来的圣典，都以现世的问题为中心，未尝论及死后的救济方法及其归向；或以现世为出发点，而对未来永恒的彼岸，开始为佛陀或菩萨的净土而经营，也未明白地指示死后去从的问题。净土教系的思想，便是基於此一要求而出现。虽然净土的救济，确系佛的本怀，它的出现和成熟，却要藉着各种因缘的和合。

净土，大体可分为三大流：

(一)弥勒(Mairoweya
慈氏)的兜率净土：弥勒现居兜率天，将来此土成佛度众生，这是《阿含经》已有的思想。到龙树菩萨又引用了《弥勒成佛经》及《弥勒下生经》等。在沮渠京声译出的《观弥勒菩萨上升兜率天经》，即一转而叙述此天之乐，而劝人往生兜率净土，并以称名为往生的条件之一。《那先比丘经》的念佛生天，尚未说称名，可知此又进了一步。若考察称名思想的渊源，则在大天的"道因声故起"，发展至大乘净土为称名念佛，到了大乘密教，则为诵持陀罗尼。

(二)阿閦(Aksobhya
不动)佛的东方净土妙喜国：此与般若思想有关，《般若经》中说到有阿閦佛，《般若经》出於东南印，常啼菩萨求法向东行，阿閦佛的净土也在东方。阿閦佛的思想散见於诸经，把它编集起来的则有支娄迦谶译的《阿閦佛国经》、菩提流志译的《大宝积经》第六＜不动如来会＞。阿閦佛在因地做比丘时，立有自行愿十六及净土愿二十三，计为三十九愿。求生妙喜国的条件，是修六度行，并以修般若的空观为主，故此比起弥陀净土的他力往生，这算是自力的。妙喜国在理想化的程度上虽不及极乐净土，在道德、社会、文化方面，则又胜过极乐净土。

(三)阿弥陀(Amita - yus, Amita - bha
无量寿、无量光)佛的西方净土极乐国：在龙树时代，从其《十住毘婆沙论》等所引用的内容而言，是近於现存的《二十四愿经》，即支谦译的《阿弥陀经》或《无量清净平等觉经》的一种为其代表。在梵文的现存本，则为三十六愿及四十六愿，在康僧会译的《无量寿经》，便成了四十八愿。由此可见出其本愿数目渐次增加的轨迹。汉译弥陀经典，除了支谦及康僧会所出的，尚有《大阿弥陀经》、《大无量寿经》、《大宝积经，无量寿如来会》、《大乘无量寿庄严经》。梵文则为《乐有庄严》(Sukha - vati-vyu - ha)，以及它的西藏译本。

本愿思想，原始於释尊的《本生谭》，阿閦佛即开出三十九愿，阿弥陀佛则由二十四愿增加到四十八愿，其中的演进过程，不难想像。尤其在四十八愿中的"欲生我国，临终接引"、"闻名供养、系念，必生我国"、"志心信乐，十念来生"等语，已开出了他力净土的一门。

由於佛本愿力的建设，弥陀的乐土，有二大特色：

1.阿弥陀佛自身是无量寿、无量光，往生彼国的一切众生，也是无量寿、无量光的。这在弥勒及阿的净土是没有的。

2.弥陀净土可以带业往生，凡夫也能生彼国土，一切众生凡能志信十念者即可往生。这比《法华经》的会三乘入一佛乘，更加地通俗化及普及化了。《法华经》尚须专修至圣位而会归佛道，此则凡夫均有往生的机会，而且"生我国者，一生遂补佛处"。此即龙树《十住毘婆沙论·易行品》所说的"易行道"。

大乘经教的特色

对於小乘经教而言，大乘经教有很多特色。大乘经典，与部派佛教的经典，虽同样采用"佛说"的形式，小乘多用记事记实的文体，很少演绎铺张。大乘经则多用通俗的演义、故事、譬喻、偈颂的文艺笔触。如《华严经》的＜入法界品＞，《法华经》的火宅喻、三车喻、化城喻、穷子喻、药草喻，特别是《维摩经》，甚至被胡适说为"半小说，半戏剧的作品"。用浅近的方法，发挥佛陀的本怀，引生大众的信仰，是大乘经的第一特色。但是，《密严经》、《解深密经》、《楞伽经》等经，颇有论书的色彩，正像《那先比丘经》本为论书，也称为经。由大众部到大乘教的许多论书，多有采取经的名称而托为佛说，论书的性质与经书不同，是值得注意的。

部派的小乘经典，在结尾时仅说明闻法者的欢喜奉行便止。大乘经典为使其广为流布起见，经末往往有"嘱累"菩萨、天神、王臣等的护持，并且强调受持、读诵、解说、书写等的功德。同时每说一经，辄用最上的字句来说明该经在佛法中地位之隆高。用最胜的形容，强调信奉及传流的功德，乃是大乘经的第二特色。

小乘教以罗汉的解脱为目标，大乘教则以菩萨道的圆满 - - 成佛为目标。所以，菩萨之道，深广无伦，其主要内容为：菩萨，发菩提心，行六波罗蜜多，历十地而成佛。根据《大智度论》的三句话可以总括大乘教义：1.一切智智相应作意 - - 一切智智即是无上菩提；2.大悲为上首 - - 发大悲心以普济众生之苦；3.无所得为方便行 - - 体证缘生空无我之义，忘我而为众生服役，严净国土。

根据《大日如来经》，也有三句话摄大乘教义：1.菩提心为因，2.大悲为根本，3.方便为究竟。

不过，切勿误解"方便"的本义。以善巧的种种方法，达成便利众生悟入佛智的任务，称为方便。所以绝不可释作"随便"。

圣严法师：印度佛教史 【第九章】龙树系的大乘佛教及其后的经典 第一节 龙树菩萨

大乘思想的分系法

从整个的佛法而言，本是一味的；从发展的趋向而言，便不能无别。由思想的承上启下而论，日本的荻原云来，以为可分作两大系统，兹列表如下(参考吕澄编译的《印度佛教史略》及《现代佛学大系》第二十三册：九五页)

但在实际上，大乘佛教尚有净心缘起的一系，因此，我国的太虚大师，经过三期的改进而分大乘为三系。初以1.空慧宗摄三论，2.唯识宗摄唯识及戒律，3.真如宗摄禅那、天台、贤首、真如、净土。(《太虚全书》三三一页)

到了西元一九四○年，太虚大师又将三系改为1.法性空慧宗，以法空般若为宗，2.法相唯识宗，以唯识法相为本，3.法界圆觉宗，包括法性及法相二宗，以尽一切法为界，而为任何一法所不能超越，华严(贤首)、法华(天台)、净土、真如等，无不尽入此第三宗的范围。(《太虚全书》五二三－五二五页)

这是站在佛法原本一味的立场而开出“法界圆觉宗”以圆融一切佛法的。实际上，原始的根本佛教固属一味，但发展后的枝末佛教，能否仍是一味而圆融得来，似有很大的疑问。虽然太虚大师是受了天台及贤首“所判圆教，亦皆依佛智境界而阐说”的影响，才设立了法界圆觉宗以取代圆教的地位。可是，天台及贤首的判教法仍有待商榷，此到中国佛教史中再讨论。

因此，近人印顺法师，根据佛教的发展过程及其思想体系，将印度大乘佛教分为三大流：1.性空唯名论，是以龙树为首的初期大乘，2.虚妄唯识论，是以无着为首的中期大乘，3.真常唯心论，是以佛梵综合的后期大乘。(参阅印顺法师所着《印度之佛教》及《成佛之道》)

因要介绍龙树教系的大乘佛教，故将大乘的分系说首先介绍如上。

龙树传略

在印度佛教史上被誉为第二释迦的龙树(Nagarjuna)，可译为龙猛或龙胜，据《龙树菩萨传》末所说：“其母树下生之”，“以龙成其道”，“号曰龙树”。

龙树的传记有异说多种，现举三种如下：

(一)罗什译的《龙树菩萨传》(《大正藏》五○·一八四页)：说他生於南印度婆罗门家，天聪奇悟，事不再告，先博学《吠陀》、术数、天文、地理、图纬、秘谶。后与另三个契友，相率学隐身术，出入王宫，淫乱宫中美女，达百馀日，嗣后事败，三友被杀而龙树仅以身免，因而体悟“欲为苦本，众祸之根”，遂入佛教出家。先学小乘三藏，次於雪山塔中老比丘处受大乘经典，因其未得实义而起慢心，故有大龙菩萨见而怜悯，接他入海，在龙宫九十天，读诸方等深奥经典而体得实利。於是回到南印大弘法化，摧破外道，从事着述。当他教化了南印的国王之后，知有一位小乘法师对他忿嫉，他便退入闲室，蝉蜕而去。

(二)西藏布顿(Bu-ston)的《佛教史》所传：龙树生於韦陀尔卜(Vidarbha今之贝拉尔Berar)，出家於那烂陀，就学於沙罗诃(Sāraha)婆罗门，以及长老罗睺罗跋陀罗(Rāhulabhadra)，后在龙(Nāga)国得《十万颂般若》。遂到东方的派
吐韦沙(Patavesa)及北方的拘楼(Kuru)等地游历，建造寺院，从事着作。最后受一位国王的嗣子沙克帝玛(Saktimat)之请，自刎而化。

(三)《大唐西域记》卷一○(《大正藏》五一·九二九页上)所说：龙树受到萨罗国之王，娑多婆诃(Sa。引正)的皈信，为龙树於跋逻末耆厘(黑峰)，凿山建筑伽蓝，极尽庄严，功犹未半，府库已因之空虚，龙树即用药物，滴石成金，济成胜业。又因龙树善闲药术，餐饵养生，寿年数百，引正王亦得妙药而寿亦数百，他的嗣子看看继承王位，遥遥无期，因此向龙树菩萨乞头，龙树自刎寿终，王亦哀痛而死。

以上第一及第三说，颇有演义性质，未必尽为史实，但也确有某程度史实存在其中。大致上说，龙树出生於南印，先受案达罗大众部的感化，次在有部出家，进而受《般若经》及《华严经》的影响而弘大乘，他虽游历全印度，他的活动则以南印为主，由於感化南印一位原来信奉外道的国王皈佛，大乘佛教乃得盛行。关於龙树的年代，异说甚多，大致推定在西元一五○至二五○年之际，已为近世学者的多数公认。

龙树的主要着述

龙树菩萨是大乘的第一位伟大论师，一般传说他享寿百二、三十之高龄，着有大量的论典。日本《大正新修大藏经》收有龙树着作二十五部，《西藏大藏经》收有龙树着作百二十五部。因为龙树之名太大，所以其中不免兼收有同名别师的着作，以及后人托名的着作。其主要而可靠的，约有如下数种：

(一)《中论颂》(Madhyamaka-kārikā) 有关《中论颂》的释论，有如下数种：

1.无畏注－－一说为龙树自撰，仅西藏有译本。

2.青目注－－此即罗什所译的《中论》，梵文、藏文已无存。

3.佛护注－－西藏译为《根本中疏》。

4.清辨注－－即是汉译及西藏译的《般若灯论释》。

5.月称注－－即是梵文及西藏译的《明句论》(Prasannapada)。

6.安慧注－－即是汉译的《大乘中观释论》九卷。

(二)《十二门论》(一卷)。罗什译，现尚未见梵、藏本。

(三)《七十空性论》。西藏译。(以上三种为破小扬大之作)

(四)《回诤论》(一卷)。 目智仙、瞿昙流支共译，现亦存有梵、藏本。

(五)《六十颂如理论》(一卷)。施护译，西藏亦有译本。

(六)《广破经》、《广破论》。也有西藏译本。(以上三种以破外道的正理派为主)

(七)《大智度论》(百卷)。罗什译，系为《大般若经》第二会即《大品般若》
(二万五千颂)的释论。西藏未传。

(八)《十住毘婆沙论》(十七卷)。罗什译，系为华严《十地经》的释论，唯其仅译出初地及二地部分。梵本已不存，西藏亦未传。(以上两种为两部主要大乘经的释论)

(九)《大乘二十颂论》。施护译。西藏也有译本。(此为独立的短论)

(一○)《因缘心论颂》、《因缘心论释》(一卷)。失译。西藏也有译本。(此为敦煌发现的小论)
(一一)《菩提资粮论颂》(六卷)。自在作释，并与达摩笈多译出。
(一二)《宝行王正论》(一卷)。真谛译。西藏亦有译本。此乃为梵文《宝鬘论》之一部。

(一三)《龙树菩萨劝诫王颂》(一卷)。义净译，另有异译二种。西藏也有译本，梵本已无存。(以上三种为讨论修持问题以及佛教对於政治的看法)

其中最主要的，则为《中论》、《大智度论》、《十住毘婆沙论》。《中论》阐发缘起性空的深义，揭示生死解脱的根本，为三乘共由之门；《大智度论》采中道立场以显不共般若；《十住 婆沙论》以深远之见而畅发菩萨之大行。
龙树的思想

相传龙树享有高寿，在他一生之中，从事着作的时间很长。人的思想，尤其是一个大思想家，思想的幅度会随着年龄及环境的不同而有伸缩变动，所以，我们由龙树的全部着作来看，不能不说他的思想内容是复杂的，甚至是有自相矛盾的。

因此，有人为龙树思想的不能自相统一，说有三点理由：1.着作的时间有先后。2.着作的对象因了大乘、小乘、外道的异执不同而各有异说的方便。3.着作的对象为了诱导不同时地阶层的群众而用各种方便的异说。

对於外道及小乘而言，当他面对外道时，站在佛教的立场，他固弘扬大乘，却也同样要给小乘地位，小乘确比外道强。因此，他虽在大乘的立场时，要批评小乘，站在应付外道的立场时，同样也要利用小乘的经律论了。

可是，龙树虽以般若空义为他的大乘教的重心，当他面对小乘之时，他便站在全部大乘的立场，即使是净土教系的圣典，他也不予忽略，他以为任一大乘思想，也比小乘为佳。

当龙树菩萨面对众生的接引而着作时，为了适应各类的根性，设教便不能不有差别，以《十住毘婆沙论》为例：在教化的契机上，有时他用(大、中、小)
三乘的分类，有时又用大、中(独觉)、小(声闻)、人、天五乘的分类。至於《大智度论》，包罗了种种的解释、传说、譬喻、人名、地名、部派名、经典名，无异一部佛教百科全书。

龙树乃是总括了他所见到的一切佛教思想，以大乘为中心而予以高下不等的地位，从四方八面来发挥。这样说明龙树思想的庞杂，大概是正确的。也正因为如此，龙树的招牌，可被各种立场的后世佛子所采用，龙树之被仰为八宗、九宗的开祖，原因即在於此。
龙树的立场

根据学者们的研究，龙树虽有多方面的思想意趣，他的主要立场，却在《中论》的主张，《中论》成於他的壮年时代，故有一股充沛的力量。《中论》有五百颂，分作二十七品，但是，它的主要思想，即在於〈八不偈〉，或加上〈三谛偈〉，若理解了〈八不偈〉，其他的从开头的〈因缘品〉到最后的〈邪见品〉，就可顺着此一原理而贯通下去了。现在对此两偈略加介绍：

(一)〈八不偈〉："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。"这是第一品的第一颂。(《大正藏》三○·一页中)

在《般若经》，虽已观破五蕴、十八界、十二因缘的一切是空，但那主要是从实践的立场说话，尚未进到理论的立场。龙树的《中论》，便是把般若的真空说，
进一步在辩证的论理上建立起来。

八不是基於缘起法的本质而说，缘起法的本质是空，空即无碍，不落空有即为中道，《中论》之名即是以其阐明中道而得。一般人观察世界的状态，皆用生灭、常断、一异、来出(即来去)作为固定的观念，故有凡夫的我执，外道的常见及断见，小乘的法执生起。可是在缘起的尺度下，观察世界的真相，乃是既不生起亦不消灭；既非常有亦非断绝；既不能说是统一的亦不能说是差异的；既无新造出来的亦无还去本处的。一般教外学者，误将此等说法解为诡辩、解为无是无非论、解为似是而非论，实则是他们未能明白佛教所讲的中道观，乃是基於缘起法的第一义谛上，透视世界的真相，它既空无自性可得；然而从俗谛上看，依旧照着缘生缘灭的轨则而存在。若执此缘起幻有的世界为实在或虚无，便落於凡夫外道的境界；若以缘起之世界虽为幻有不实，但以观缘起法而入涅盘境则为实在，那便落於小乘境界。这到中国的天台家，便说凡夫外道执俗(假)谛，小乘圣者执真(空)谛，大乘圣者则否定真俗二谛而立於中谛的立场。唯有立於中谛者，才能入生死而不为生死所缠绕；入涅盘而不放弃对於众生的救济。

(二)〈三谛偈〉："众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。"这是《中论·观四谛品》第二十四的第十八颂(《大正藏》三○·三三页中)。按
此偈末句"亦是中道义"，如依藏文重译，则为"斯是中道义"，表示即空即假即是中道义，而不另立中谛，正与中国三论宗只说二谛相合。

其实，在《中论》的本义，并未将此偈分作三谛，乃是即以众因缘所生之一切法，为空、为假

、为中。缘起无自性，所以是空；为了引导众生，又不得不说种种的法，这些法既无自性，所以是假名而说。假名之法，即是世俗谛。小乘人基於对缘起法观察的结果，是空；此空，仍是由第二义(世俗)谛相对而起，所以不算彻底，唯有将此空的观念也一扫而空，才是大乘的第一义谛，也就是不落空有两边的中道。

因此，到了中国的天台家，便引用此偈而成立了空、假、中的三谛说。但是，三谛之说，未必恰如龙树的本义，龙树未尝立有三谛，这在他晚年撰着的《大智度论》卷三八(《大正藏》二五·三三六页中－下)所说："佛法中有二谛，一者世谛，二者第一义谛；为世谛故，说有众生，为第一义谛故，说众生无所有。"可以证明。

同时即在《中论·观四谛品》中也说到："诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。"(《大正藏》三○·三二页下)《中论》的中，乃是扫除了空有二边的毕竟空，称龙树中观之学为空宗的道理，亦即在此。

圣严法师：印度佛教史 【第九章】龙树系的大乘佛教及其后的经典 第二节 龙树的后继者

提婆传略

在龙树的弟子中，提婆(圣天，西元一七○至二七○间之人)是最杰出的一位。根据《提婆菩萨传》(《大正藏》五○·一八六页下)的记载，他出身於南印的婆罗门家，但他智慧拔群，当时有一用黄金铸造身长二丈的大自在天像，神灵异常，但不许人见，人有见者亦不敢正视，提婆却非要一见不可，见到金像对他摇动两眼而怒目视之，提婆即沿梯而上，凿出左眼，后来他自己也挖一左眼，施自在天，因他只剩下一只右眼，所以时人又称他为迦那提婆。由於此一因缘，他便舍外道入佛教，从龙树菩萨出家受法，周游扬化。

如同龙树一样，提婆也感化了一位本来信奉外道的国王，又以辩论的方式，摧破了外道，三月之间，度百馀万人。有一外道的弟子，因其师遭提婆论破，怀忿在心，誓言："汝以口胜伏我，我当以刀胜伏汝；汝以空刀困我，我以实刀困汝。"於是，有一天，提婆菩萨正在闲林经行，这个外道弟子便捉刀而至，并说："汝以口破我师，何如我以刀破汝腹！"

伟大的提婆菩萨，虽已腹破而五脏落地，但仍哀悯此一凶手的愚痴，告诉他说："吾有三衣钵盂，在吾住处，汝可取之，急上山去，勿就平道。我诸弟子未得法忍者，必当捉汝，或当相得送汝於官。"

当弟子们赶到现场，有些未得法忍的人，便大哭大叫，狂突奔走，要追截凶手。提婆菩萨反而藉此机缘向弟子们开示："诸法之实，实无受者，亦无害者，谁亲谁怨，谁贼谁害？汝为痴毒所欺，妄生着见而大号，种不善业。彼人所害，害诸业报，非害我也。汝等思之，慎无以狂追狂，以哀悲哀也。"告诫完毕，他便放身蝉蜕而去。

所谓菩萨的心行，必当如此，才算真菩萨；学佛观空，必当如此，才算真受用；殉道者的精神，必当如此，才算真佛子。伟大的提婆菩萨，真是菩萨道的实践者了。

提婆的着述

提婆的传记，另有布顿的《佛教史》，说他是执师子(锡兰)人，受学於龙树，曾在那烂陀教化摩咥里制吒，作有许多的论书。在多罗那他的《印度佛教史》中，则说提婆在晚年时，自那烂陀去到南印度，於香至国(今之Conjeram)附近的兰伽那达，付法给罗睺罗拔陀罗，遂示寂。

因此，有关提婆菩萨的确实传记，至今尚不完全明了。他的着述，在《日本大正新修藏》中，收有六部；《西藏大藏经》中，收有九部，被认为主要而确系出於提婆之手的，则有如下的三部：

(一)《四百论》。西藏全译，梵文现存有断片。玄奘汉译的《大乘广百论本》，相当於《四百论》后半的二百偈。

(二)《百论》(二卷)。罗什译。

(三)《百字论》(一卷)。菩提流支译。西藏亦有译本。

这些论书，是采用龙树《中论颂》的论法，以破斥外道及小乘的教义为立场。后来的人，则继承此一方针，而形成中观派。

罗睺罗跋陀罗

龙树之师，叫作罗睺罗跋陀罗，在《大智度论》卷一八，引用的〈叹般若偈〉，证明系此人所作。提婆的弟子，也名罗睺跋陀罗，究系同名异时的两人，抑系一人而被误传为两个，尚未完全明了。不过，罗睺跋陀罗尚作有《法华经赞》，以及《中论》初品之释。能为《中论》作释，似为龙树以后的人了，老师为弟子的着述作释的，毕竟是不寻常的。近人推定他是西元二至三百年间的人。

罗睺跋陀罗以后，有婆薮、青目。青目(照字义，应译为黄目)作有《中论释》，罗什所译的《中论》，实即是青目菩萨的释论；他大概是罗什来华以前的人了，至少也是西元三、四百年间的人。婆薮着有提婆的《百论本颂释》。次有坚意，年代不详，他作的《入大乘论》二卷，为我国北凉道泰等译出，那么，他大约是青目同时代的人罢？

中观派

龙树的性空学，自提婆以后，曾一度衰微，到世亲时(西元三二○－四○○年)，有龙友()的弟子僧护()，起而弘扬龙树之学，然以其未见龙树的大论，仅以《中论》及《百论颂》为弘通，故未见浃意。然到中印从僧护受学的，有佛护、清辨、解脱军三人。三人中，以佛护、清辨二人较着。龙树时代以来，并未成立何种学派，到清辨时，由於世亲的弟子安慧作《中论释》，以所谓佛的隐密意解释唯识学(以为龙树的一切皆空论，乃佛的密意说，所以只说到三无性，唯识学则同时立三自性)，清辨以其有违龙树的本义，所以起而反击，自此而启空有之争端。同时，清辨与佛护的见解，也不相投。他们同样站在论破异执的性空学的立场，佛护的论议法是从对方立论之中，找出其矛盾性，由各方面指责对方自相矛盾而证明其不能成立，破邪即所以显正，并不进而说出自己的主张是什么，所以此派称为“必过性空派”或“具缘派”()。清辨的议论法，乃是建立了自己独特的论式，进而论破对方的立论，所以称为“自意立宗派”或“依自起派”()。

我们所说的中观学派，即由佛护、清辨而成立。同时，中观派成立之后，即与密教发生了关系，例如弘化於南印的佛护、清辨，转入密乘，中印的月称、智藏、寂护、静命、莲华戒，无不学密。密教抬头，空有二系的大乘学者，终被融化於时代思潮之中。所以中观派的最初成立，甚至可说是龙树性空学的开始变化。

现列其三大流的系统如下：

佛护及清辨

佛护(西元四七○－五四○年)是南印度咀婆罗国人，在南印羯陵伽之古都咀特弗利的伽蓝，弘其所学。他为《中论》作的注疏，西藏现有其译本。据说是依无畏的《中论释》而作，传至月称(西元六○○－六五○年)而大弘其说。月称作有《中论》之注《明句论》，此书为各家《中论》注释之中唯一现存的梵文本，所以极为珍贵；另作有释提婆《四百论》的注，及西藏译出的《入中论》。《入中论颂》，已有近人演培法师的讲记刊行，读者可以参阅。继此系统而出的，有寂天(西元六五○－七五○年)，作有《入菩提行论》、《集学论》、《集经论》，前二论现有梵、汉、藏三本，第三论在汉译为《大乘宝要义论》。

清辨(西元四九○－五七○年)，这是一位伟大的论师，常随弟子有比丘千人，於性空学的复兴，厥功甚伟。他是南印摩罗耶罗王族出身。学成后回南印，领导五十馀所伽蓝。他虽作论批驳佛护之说，主要的论战对象，乃是无着系的唯识学家。据《大唐西域记》卷一○载，其曾赴摩揭陀，要找唯识系的大论师护法，当面辩论而未果。清辨事事依乎因明而与重视因明论法的唯识学者论难，因明学即因此而成了空有两宗共许并攻的显学，论风之盛，极於一时。可惜的是，自清辨以下，论战的对象是教内的问题，而不是对付外道的邪说了。

清辨作有《般若灯论》《大乘掌珍论》、《中观心论颂》、《异部宗精释》；第一种有汉、藏两种译本，第二种仅有汉译，三、四两种仅有藏译。清辨的弟子观音禁，作有《般若灯论》之释。月称依佛护之流而反驳清辨。智光()与月称同时，又据清辨之说而反对月称。唯识家与中观派论战，中观的两派又互相论战，情势有似小乘部派佛教之末期，论书越多，异执越盛。

月称及诸论师

月称在印度佛教史上，有颇高的地位，当他主持那烂陀寺之际，安慧系的唯识学者月宫()，特来寺中辩论，一主性空，一主唯识，往复辩难，历七年而月称获胜，因而为性空系的学者所激赏无已。月称下传大明杜鹃、小明杜鹃，至阿底峡()而入西藏，作《菩提道灯论》，影响西藏的佛教也极深。

又据印顺法师说：“月称以先，虽有佛护、清辨诸家，性空犹和合无诤，彼此亦不自觉其有异。月称独契佛护，直标‘此宗不共’之谈，乃有‘应成’、‘自续’之诤”。(印顺法师《印度之佛教》第十六章第三节二九五页)这是说中观门内之诤是起於月称，而把清辨驳斥佛护之见不算是性空系中的内诤。

在金山正好的《东亚佛教史》第十六章，则说月称出而站在具缘派的立场，驳斥清辨的依自起派。依自起派又分裂为二：

(一)经量中观依自起派：清辨、智藏()属之，智藏作有《二谛分别颂》、《解深密经弥勒品略疏》。

(二)瑜伽师中观依自起派：寂护()、莲华戒()、解脱军()、师子贤()、觉吉祥智()等属之。他们在清辨的依自起派之中加入了瑜伽行的学说，他们的论作中，富有佛教及外道在哲学方面的种种思想，方法很活泼。

寂护为西元七○○至七六○年间人，学於那烂陀寺，后与莲华生同去西藏，着有《真理集要》。

莲华戒，约为西元七三○至八○○年间人，着有《金刚般若经广注》、《菩提心观释》、《广释菩提心论》等。

师子贤，约为西元第八世纪人，作有弥勒造的《现观庄严论》释、《现观庄严明般若波罗蜜多释》等。可是《现观庄严论》为弥勒之论，旧来未闻此说，然於波罗王朝之时，性空者融於真常唯心而大盛，《现观庄严论》乃被视为弥勒五大部之一。西藏盛行真常唯心的密教，《现观庄严论》亦风行於西藏。在此须有说明：为弥勒此论作释的，最早是学於僧护之门的解脱军，

解脱军次第传於小解脱军－－胜军－－调伏军－－静命－－师子贤及莲华戒而大昌。
圣严法师：印度佛教史 【第九章】龙树系的大乘佛教及其后的经典 第三节 龙树以后的大乘经典
中期大乘

从龙树后至无着及世亲等时代的大乘佛教，通称为中期，密教盛行时则为后期大乘。何以会有中期及后期的开出，可说是时代及环境使然，尤其是大乘经典的陆续完成了结集的任务，而予佛教的学者们以思想上的启发。

根据木村泰贤《大乘佛教思想论》第一篇第四章第一节而言，中期大乘经典的结集，是为要完成龙树时代所留下的三个任务：
(一)关於真空妙有最终根据之说明的不足。
(二)一切众生成佛的心理及其理论根据之说明的不足。
(三)关於佛陀论尚未完全，尤其是法身观尚未完成。

发挥这三个意义的中期大乘圣典，可谓很多，其主要的，就是《如来藏经》、《不增不减经》、《大法鼓经》、《胜鬘经》、《无上依经》、《大乘涅盘经》、《解深密经》、《入楞伽经》，以及我国未曾译出的《大乘阿毘达磨经》。现在介绍其中最受我国重视的数种如下：
《胜鬘经》

此即是《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》。有两种汉译本：一为刘宋求那跋陀罗译於西元四三六年，二为菩提流支译於西元五○三至五三五年之间。

此经在我国南北朝时代，流传极广。是以胜鬘夫人为人物的中心，以阐说十大受、三大愿为始，而来处理摄受正法、三乘方便、一乘真实，以及如来藏等的问题。如来藏的阐说，则是《如来藏经》、《不增不减经》、《无上依经》所共说。
据印顺法师《胜鬘夫人师子吼经讲记》的悬论中说，本经有三大意义：
(一)约人而言，是平等义：本经主张三点平等：
1.出家与在家的平等。 2.男子与女人的平等。 3.老年与少年的平等。

(二)约法而言，是究竟义：本经有三方面的究竟：1.如来的功德究竟，不论从那方面看，唯如来的常住功德，才是究竟的。2.如来的境智究竟，境是佛所证悟的诸法实相，智是佛陀用来证悟诸法实相的平等大慧；从佛的无量无边功德中，统摄为境与智，均超越二乘而圆满究竟。3.如来的因依究竟，如来的“因依”，便是经中说的如来藏，即是佛性；人人有如来藏，故人人皆可成佛；从如来究竟的境智，推求此究竟境智的根源，便指出了如来究竟所依的如来藏。如来依如来藏之因，而成究竟如来之果；果已究竟，故其因亦究竟了。

(三)约人与法的相关而言，是摄受义：此即是摄受正法，就是接受佛法、领受佛法，使佛法成为学佛者自己的佛法，达到自己与佛法合一的目的。

此经主要是在发挥如来藏的思想，此说系根据《华严经》的三界唯心之“心”的系统而发展成功。如来藏，即是佛性、自体、法身藏、法界藏、出世间上上
藏、自性清净藏，这是如来的境界、是涅盘、是常乐我净。即所谓“如来藏中藏如来”，人人皆有如来之藏，藏有自体清净的如来，只因为客尘(外缘)的烦恼所染污而现出种种非清净的杂染相。这就是真空之中所显的妙有；佛教本不主张有我，此则在一切皆空之后，所显的本体真常、唯心清净的“我”。《大乘起信论》所称“如实空境”、“如实不空境”，即由此来；因客尘烦恼而现的杂染相是如实空的，自体清净的如来藏是如实不空的。
《涅盘经》

大乘的《涅盘经》，乃由《长阿含经》的《游行经》发展而来。对大乘而言，《游行经》是小乘《涅盘经》；《游行经》是以释尊晚年的言行为主要的记录，大乘《涅盘经》则不以事实的记述为中心，而以发挥其一定的教理为目的。

大乘《涅盘经》的成立，大约是西元二百至三百年间，近世学者并推测它最先出现的地方是北印度，是继承般若、法华、华严等的思想，藉着小乘《涅盘经》的形式而完成。

在中国有两种译本：一为昙无谶译的四十卷本《大般涅盘经》，称为北本；一为慧严将北本修正为三十六卷本的《大般涅盘经》，称为南本。此二种的内容相同，仅在品名及分章上做了修改。此经的梵本现已无存，西藏本亦系译自汉文本。唯在中亚地区及日本高野山，各发现了一叶的梵文断片。

大乘《涅盘经》的思想，乃是以《般若经》之“空”，以及大众部的“心性本净说”及“一音说法说”的教理，加上《法华经》的“会三归一”说，予以发展而成。
从本经特有的教义而言，约有三点：

(一)法身常住：在《法华经》，将一切众生成佛的可能性，求诸过去世的教化薰习，而对佛寿无量的根据，也说是过去久远前所成的佛，尚未进至即内心而证明佛寿无量，这可算仍是历史性的佛寿常住；到了《涅盘经》，则一转历史的佛陀，成为法身常住。即是说：释迦佛是为应化人间而垂蚊的化身佛，但他的本性是和生死无关的，本性即是法身佛；垂蚊应化的色身，与

本性的法身有别，法身是常住不变的本体，乃是无限永恒的大我。此乃即以色身佛的内心而证明佛寿无量。

(二)一切众生皆有佛性：佛的色身既与法身非一非二，法身的垂迹应化即是色身。此一法身的性能，既是常住不变无限永恒的大我，那么，一切众生具有此大我，从本体上看，佛与众生，平等平等。假如没有平等的法身，众生修学佛法也不能成佛；此一成佛的可能性，在佛称为法身常住，在众生即称为佛性本具。

(三)一阐提可以成佛：所谓一阐提(lcchantika)，《涅盘经》对於它的解释为：不信佛法的人，断诸善根、不信因果业报、不亲善友的人。这种人据《涅盘经》看，众生皆有佛性，一阐提当然也有佛性。既有佛性，即是法身常住，终究必当有接受佛法的开发而完成那佛性之圆净的机会，所以一阐提也可成佛。

《解深密经》

以上《胜鬘经》、《涅盘经》所说的如来藏(佛性、法身)，是为适应所谓“向上门”的要求而来。但是，基於这个立场而把杂染世界，给予说明的，虽有《般若经》、《华严经》、《维摩经》，认为三界一切所有，皆由於心的发动；亦即由於无明而有虚妄的世界显现，由於心的清净而有净土的显现。但这说明太简单了，《解深密经》就起来做了个更进一步的说明。本经在所谓无明住地，承认无意识的根本无明(心不相应的无明)；在净识方面，也承认佛性、如来藏。但是，无明与净识的关系怎样？又怎样的配合而开展出怎样的世界呢？由於对这些问题的考察，就成立了所谓唯识的佛教，这部《解深密经》，便是唯识佛教的先驱。

本经在中国，有菩提流支译的《解深密经》五卷，玄奘译的《解深密经》五卷，以及求那跋陀罗所译第七、第八两品。近代在梵文及西藏方面，则未发现。本经最早出现的是第二至第五品，加入第六品后全经应该已完成，但在后来又加上了第一序品及第七、第八的两品，便是现在的《解深密经》了。

本经是一部论书性质的圣典，它的特色虽有很多，但其主要的，则有如下的三点：

(一)阿赖耶识的思想：在龙树，尚未有第七识的观念，其后，承认在六识之内部，有如来藏等，把如来藏等改进为构成现实世界之原理，便成立了《解深密经》的阿赖耶识(藏识)或阿陀那识(执持识)，以此作为第七识而来担任众生轮回生死之中的主体，以后把阿赖耶识名为第八识，阿陀那识名为第七识，但在《解深密经》尚未做此区分。这虽由如来藏或佛性的发达而成立，然其远因在大众部的根本识，犊子部的非即非离蕴我，经部的色心互薰、种子说、细意识、一味蕴，化地部的穷生死蕴，已经建立了此第七识的基础。

至於此第七识的性质如何？本经的解释是：“阿陀那识甚深细，我於凡愚不开演，一切种子如瀑流，恐彼(凡夫)分别执为我。”(《大正藏》一六·六九二页中－下)又解释其名称说：“此识亦名阿陀那识，何以故？由此识於身随逐执持故。亦名阿赖耶识，何以故？由此识於身摄受、藏隐、同安危义故。亦名为心，何以故？由此识，色声香味触等，积集滋长故。”

(二)三相三无性说的生起：这是为了适应阿赖耶识的确立而生起。三相即是：1.遍计所执相－－此即是错觉或幻觉。2.依他起相－－此即是说因缘所生之法，其中含有从常识世界到科学世界的现象，一切均系依他之缘而生起之相状。3.圆成实相－－此即是诸法平等的真如实相。

三无性即是：将以上的三相，归着於根本，都不离心。1.遍计所执相是心的表象，没有特别的自性存在，此称为相无自性。2.依他起相是因缘生法，因缘的总管也是心，故亦没有特殊的自性，此称为生无自性。3.圆成实相是清净心所缘，同样是离心即无其自性，此称为胜义无自性。

(三)三时了未了说的提出：这是对於思想判释的方法。本经认为，佛陀始对小乘人说四谛法，是未了义(不究竟)说；次对菩萨说诸法无自性，不生亦不灭，也是未了义说；本经说三相三无性，始为了义之说。本经对三乘佛法以了义未了义来判释的方法，给予后世教判思想的影响很大。

《入楞伽经》

《入楞伽经》(Lanka－vata－ra Su－rowa)，简称《楞伽经》，梵文本现今尚存，汉译有三种：1.刘宋求那跋陀罗译於西元四四三年的《楞伽阿跋多罗宝经》四卷，2.元魏菩提流支译於西元五一三年的《入楞伽经》十卷，3.李唐实叉难陀译於西元七○○年的《大乘入楞伽经》七卷。所以本经在研究上有很完整的材料， 但其内容杂乱，欲在其全体上捕捉它的旨趣，颇有困难。

若从本经之思想而言，其主要观念是在说明五法、三自性、八识、二无我。《解深密经》是乘着如来藏的思潮而起，本经则利用此一思潮再回到如来藏，在决定其理想目的之同时，往下说明如来藏的现实面。

在本经中，到处反覆地说明五法、三自性、八识、二无我。用此以释人生宇宙的现象及本体。现在略介如下：

(一)五法：此在《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《成唯识论》、《佛性论》等均有说到。即是：1.名－－事物的名称。2.相－－由名而浮起的想像。3.分别

－－对名与相的判断。4.正智－－是看破名相为非实的智慧。5.如如－－作为智慧对象的平等真如。此五法是举迷界的主观(分别)客观(名、相)，及悟界的主观(正智)客观(如如)，而打破迷界以进入悟界的经过，分作五个阶段来考察之意。

(二)三自性：此在《解深密经》的三无性已说到，即是：1.遍计执性－－妄分别性，2.依他起性－－缘起性，3.圆成实性－－真实性。本经对此三性的用途是在摄取前举之五法：名、相，相当於遍计执性；分别，相当於依他起性；正智、如如，相当於圆成实性。

(三)八识：本经以《解深密经》的第七阿赖耶识为第八识，在第八识下，另立第七末那识(意识)，再加自原始佛教以来的前六识。然而，本经的八识论，虽比《解深密经》多了一层整理的工作，但其尚有很不消化之处，使人难以捕捉其适确意义的地方还很多。自古以来，各家对本经生起多种异解，原因即在於此。若总括来说，第八识的活动，是由前七识的分别而起，在第八识的本身并无自性，一切不外乎识海的波浪而已，这是本经的唯识观。如何止息这个识海的波浪？接着讲二无我。

(四)二无我：即是人空及法空。因为本经对於八个识均立有真相、业相、转相之三相，其中真的本体，则是第八识的真相。前七识与第八识的业相、转相，可由修行之力，特别是用人、法二空之观法而消灭。消灭了这业相、转相的当体，便是识海波浪的停止；它可叫作如来藏、真如、涅盘、法身、空、无垢识，乃是不生不灭、清净无垢的当体。因此，本经是调和了如来藏思想与阿赖耶识思想，承认第八阿赖耶识含有净与不净两方面的内容；从不净方面，生起分别妄幻的现象界；从净的方面又确立了法身、涅盘、真如的平等实体界。这与《大乘起信论》的“一心二门”的思想，是很相近了。

真常唯心

根据印顺法师的意见(《印度之佛教》第十五章)，《楞伽经》与《大乘起信论》的关系特深，《大乘起信论》所用之名相同《楞伽经》而义则异，乃为多数古人已知的事实。《大乘起信论》的心、意、识三者，与《楞伽经》的三相三识，可以对照相摄。因此，《大乘起信论》之不出马鸣所造，不劳再辨。

印师又指出，《如来藏经》、《法鼓经》、《大涅盘经》、《胜经》、《不增不减经》、《无上依经》、《楞伽经》、《密严经》、《圆觉经》等经，皆属真常唯心的圣典。后期的密典，十、九亦属真常唯心。可见，中期以后的大乘经典，多可纳入真常一系了。

印师又称，所谓真常心，它的名目可有很多，法性、如来藏、圆觉、常住真心、佛性、菩提心、大涅盘、法身、空性。此等，在真常论者并视为一事。

真常思想，确有原始圣典的暗示，例如佛说罗汉离欲，不复有变悔热恼之情；或者化为“无烦恼热，常住不变”。在《央掘摩罗经》佛陀自称“我常住大悲”。

至於真常唯心，乃是糅合了真常空及真常心而成立。此常我之论，乃系内本宗教经验所见而外依佛说。固由原始佛教开出，却不能说与印度其他学派及宗教的影响无涉。

本书不拟另章介绍真常唯心的问题，但此确是一个重要论题，所以在本节之末，略述数语如上。

圣严法师：印度佛教史 【第十章】无着系的大乘佛教 第一节　无着菩萨

时代的要求

上一章所举的中期经典，有人说是西元二百至四百年间成立，并且，《大涅盘经》、《大法鼓经》，都说流行於南方，《楞伽经》则以南海之滨为其说法地。因此可说，这些经典与《般若经》同属於南印度所成立。但是这些经典的思想，与前期南方的大乘有相悖处，乃为事实。进而考察，《胜

鬘经》以中印的阿踰陀()为中心，无着、世亲出身於北印，特别是无着，却以阿踰陀为中心而发展唯识大乘。阿踰陀是笈多王朝於第四世纪之末向此移都之地，所以又有人以为中期的大乘经典，可能是笈多王朝(西元四至六世纪)时的文化产物。

不论如何，当龙树组织了大乘佛教，他的特色是破小乘而发挥大乘的优越性；到了无着，就把在教理方面开展到龙树之上，同时也以小乘有部的繁琐教理做基础，而确立大乘佛教，乃是把小乘统合於大乘之内了。

义净三藏留印时，在他的《南海寄归内法传》(《大正藏》五四·二○五页下)之〈序〉中说：“所云大乘，无过二种：一则中观，二乃瑜伽。中观则俗有真空，体虚如幻；瑜伽则外无内有，事皆唯识。”中观行於东南印，瑜伽则盛於中北印，这都是时代及环境有以助成的结果。

为何称唯识大乘为“瑜伽”？这也与唯识学的环境及时代有关。凡是巧修止观而有契入的，名为瑜伽师，为瑜伽师所依住的，名为瑜伽师地，即如安世高所译《修行经》、《大道地经》，觉贤所译《修行方便》，均系瑜伽师地梵语的别译。

可知，瑜伽师就是禅师，禅师多有内证的境界，故有从禅出教的事实，即是本於内证经验而立

说。小乘说一切有部的学者特深於禅，初来中国传禅数之学的，也以西北印系的学者为主。瑜伽学者既多有从禅而出之教，起而整理组织此等教说的大师，便是弥勒；据近代学者的考证，这位弥勒乃系第二位历史的人物，且是萨婆多(一切有)部的学者。

弥勒与无着

弥勒(慈氏)，我们在第八章第一及三节之中已经讲到，他是兜率内院一生补处(最后生)的菩萨，是当来人间做佛的佛。

根据真谛所译《婆薮盘豆法师传》(《大正藏》五○·一八八页中，即是世亲或天亲传)所说，无着()三兄弟，是生於北印度富娄沙富罗国(今之白夏瓦)的婆罗门家，长兄无着、二弟世亲、三弟比邻持跋婆，都在有部出家。无着后来得到来自毘提诃()的阿罗汉宾头罗之教化，而得小乘之空观，但他仍不满意，便用神通去兜率天，向弥勒菩萨受教大乘空观及大乘经义，后来更把弥勒请来人间说法。因此，现传是出於弥勒造的论书，其重要者有如下五部：

(一)《瑜伽师地论》(百卷)。玄奘汉译。西藏译出其中之一部分，却说是无着所造。
(二)《大乘庄严经论颂》(一卷)。波罗颇蜜多罗译，并存有梵文及西藏译本。
(三)《辩中边论颂》(一卷)。中国有真谛及玄奘两译本，并存有梵文及西藏译本。
(四)《现观庄严论颂》。存有梵文及西藏本，中国未译。
(五)《能断金刚般若波罗蜜多经论颂》(一卷)。有菩提流支及义净两种汉译本。

可是，宇井伯寿认为弥勒是历史上的人物(龙山真章《印度佛教史》第五章引)，印顺法师也赞成此说，而以为是萨婆多部的一位学者(印顺法师着《印度之佛教》第十四章第二节)。木村泰贤则主张若要在历史上承认弥勒是一位论师，还应有若干之研究；他以为暂时虽说是弥勒之着，但不外於无着之说，大概是安全的。(木村泰贤着《大乘佛教思想论》第一篇第五章第一节)

若从宗教经验及宗教信仰而言，我们确有理由深信这位弥勒即是兜率天的慈氏菩萨，因为，瑜伽师的定中所见，绝不会是他们的妄语，瑜伽师以定中的神通上天请法或请弥勒下来说法，那是可以办到的。

若从思想史的角度看，那么，弥勒当是通过了瑜伽师们的定境所表现的身分，无着不过是瑜伽师中的杰出者及代表者，《婆薮盘豆法师传》(《大正藏》五○·一八八页下)中说无着“於萨婆多部出家后，修定得离欲”，可见他也是有部的瑜伽师无疑。又说大众“虽同於一堂听法，唯无着法师得近弥勒菩萨，馀人但得遥闻，夜共听弥勒说法，昼时无着法师更为馀人解释弥勒所说”。

若从人物史的资料考察，无着的先辈中，也确有一位弥勒论师：1.姚秦时代有一位印度学者来华，赞誉罗什三藏为蔑帝利以来第一人。2.《道安传》中有弥妒路刀利，与弥勒、众护、婆须密，并称为四大士。3.《萨婆多部记》目录中说，三十五祖提婆、四十二祖摩帝丽，四十四祖婆修盘头(世亲)。4.《传灯录》之旁系，十祖为摩帝隶披罗，十二祖为世亲。以上四例中的蔑帝利、弥勒、摩帝丽、摩帝隶披罗，同属一字的异译，可见在提婆以后，世亲以前，确有弥勒其人了。此一弥勒当是促成弥勒论书的重要人员之一，他也是当时的瑜伽师之一；全部的弥勒论书所代表的思想，乃是集合了许多瑜伽师的禅境所得而来；我们也可以承认，那是兜率天的弥勒所传。这一学说的弘扬出来，乃是无着菩萨的功德。

无着及其着述

弥勒，大约是西元二七○至三五○年间的人，无着大约是西元三一○至三九○年间的人。当无着、世亲弘扬大法之时，正是笈多王朝的盛世，约自沙姆陀罗笈多(西元三三○－三七九年)之末年，经旃陀罗笈多二世(西元三八○－四一四年)至鸠摩罗笈多(西元四一五－？年)接位，亦即是法显西游，罗什东来的前后。

无着除了以弥勒之名传出的许多论书之外，以他自己的名而传流的论书也不少，其重要的则有如下数种：

(一)《显扬圣教论》(一卷)。玄奘译。
(二)《摄大乘论》(三卷)。有真谛、玄奘、佛陀扇多之三译，西藏亦有译本。
(三)《大乘阿毘达磨集论》(七卷)。玄奘译。西藏亦有译本。
(四)《金刚般若经论》(二卷)。达摩笈多译。西藏亦有译本。
(五)《顺中论》(二卷)。般若流支译。
(六)《大乘庄严经论》(十三卷)。波罗颇蜜多罗译。现有梵文及藏文本。

其中初三种，正面阐述瑜伽派之意趣。第四种是揭示《金刚般若经》之意趣。《顺中论》是《中论》的概说书。《大乘庄严经论》是基於弥勒的《瑜伽师地论》，解释《大乘庄严经论颂》，以作为大乘佛教的概说书。

阿赖耶识

阿赖耶识是弥勒至无着的中心思想，现在根据《瑜伽师地论》中所说的，阿赖耶识有五种涵义：

(一)阿赖耶识依於两种因素而活动：一是“了别”有分别的内在之执受心；二是“了别”无分别的外在之器世界。也就是维持内在身心的活动，以及了别外在器界的活动。

(二)阿赖耶识与作意、触、受、想、思之五遍行心所相应。

(三)阿赖耶识与诸法有相互因果之关系：阿赖耶识又称为种子识，藏种子而生一切法，种子即是显现一切法之因，一切法是种子的现行，称为“种子生现行”。这一作用在刹那生起而因果同时，阿赖耶识即是因，诸法即是果。由现行之诸法再薰习(影响)阿赖耶识，而成为积聚的种子，便称为“现行生种子”。这一作用的场合，现行的诸法是因，积聚的种子是果。但在阿赖耶识的种子，既能生起现行，也能和其他的种子刹那相续彼此影响，而又生起新的种子，这是自类相续，称为“种子生种子”。

(四)阿赖耶识与诸识俱转：其他诸识中凡有一识或二识活动时，阿赖耶识的内含亦即随即变动。

(五)阿赖耶识有杂染与还灭的两面：在生死流转中，它是一切杂染的根本；在证悟而入涅盘时，是还灭功能的所依。这是采取了如来藏的思想。

无着的《摄大乘论》

唯识学发源於弥勒的《瑜伽师地论》，到了无着的《摄大乘论》而大成。此论是无着晚年的作品，有独特的组织。此论是《大乘阿毘达磨经》之＜摄大乘品＞的释论，乃是无着思想的代表作。内容共分十章，说明十种殊胜，并述有大乘佛教真是佛说的意趣。十种殊胜相可分为境、行、果的三类。一及二是境殊胜，三至八是行殊胜，九及十是果殊胜。

所谓十种殊胜相的内容，大意如下：

(一)所知依：“谓阿赖耶识，说名所知依体”。一切所应知的法，都依於阿赖耶识而立。也就是说，阿赖耶识为三性(遍计执、依他起、圆成实)所依。对三性有两种见解：遍计执及依他起是杂染，圆成实是清净。遍计执是杂染，圆成实是清净，依他起通於杂染和清净之二边。照第一见解说，阿赖耶是虚妄不实、杂染不净；照第二见解说，阿赖耶既是虚妄杂染，也是真实清净。无着侧重在第一种见解，世亲则兼谈两种。

(二)所知相：“三种自性”，“说名所知相体”。所知就是相，名为所知相。即是将一切所应知的法，分为三相来说明：1.依他起自性－－是仗因托缘而生起的、可染可净而不是一成不变的一切法。2.遍计所执自性－－是指乱识(幻妄)所取的一切法，毫无实体，不过是一种自己的错觉意境。3.圆成实自性－－是指由人空及法空所显的诸法之真实性。

(三)入所知相：“唯识性，说名入所知相体”。由修唯识观而悟入唯识性，就是悟入所知相的真实性。唯识观有两种：1.初步的方便唯识观－－以唯识观观一切法的自性为虚妄分别，所以了不可得。2.进一步的真实唯识观－－观察诸法之境不可得，虚妄分别的识也不可得，心境俱泯，即悟入平等法性(圆成实性)。本论的唯识观虽通於真实境(地上)，但重於从凡入圣(由加行分别智到根本无分别智)的唯识观。

(四)彼入因果：“六波罗蜜多，说名彼入因果体”。彼入就是入彼，即是说，要悟入彼(那个)唯识的实性，必须修习六种波罗蜜多(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧)；尚未悟入唯识性时，所修者是因，证入唯识性以后，所修者即是果。

(五)彼因果修差别：“菩萨十地，说名彼因果修差别体”。进入初地以后的圣位菩萨，於十地中，仍是修习六波罗蜜多；地地增上，故说有十地差别。到佛果时，六波罗蜜多的修习，即告圆满。

(六)修差别中增上戒：“菩萨律仪，说名此中增上戒体”。即是诸地之中菩萨所修的戒学，表明他们不是修的声闻小乘戒，故称菩萨律仪。地地修习、展转、增加、向上，故名增上。

(七)增上心：“首楞伽摩，虚空藏等诸三摩地，说名此中增上心体”。此即是诸地菩萨所修的定学。定以心为主体，故称增上心。首楞伽摩，义为健行，就是首楞严大定，此定境界很高，为十住菩萨所修。虚空藏也是定名，能含摄、能出生一切功德，所以名为虚空藏。

(八)增上慧：“无分别智，说名此中增上慧体”。此即菩萨所修的慧学。无分别智含有加行智、根本智、后得智三者。菩萨远离一切法执分别，故此三智皆称无分别智。

(九)彼果断：“无住涅盘，说名彼果断体”。彼果，就是修习那戒、定、慧三增上学所得的果。那果就是断烦恼障及所知障而得的果，故称果断。无住涅盘是不住於生死也不离於生死之义。

(一○)彼果智：“三种佛身”，“说名彼果智体”。上面所说的那个果，就是智，故名果智。从果的断障寂灭而言，是无住大般涅盘；从果显现的智慧而言，是圆满的无分别智，亦即是八识转为四智而成就三种佛身：1.第八识转成大圆镜智、第七识转成平等性智，即是“自性身”佛。2.第六识转成妙观察智，即是“受用身”佛。3.前五识转为成所作智，即是“变化身”佛。第一种身是常住的，二、三种身是无常的。由自性身现起的受用身，受用一切法乐(自受用)，并为地上的圣位菩萨说法(他受用)；由自性身现起的变化身，则为声闻说法。

以上十殊胜的释义，系参考印顺法师的《摄大乘论讲记》第一章。其中包括唯识境、唯识行、唯识果，在唯识学的立场，本论确是一部统一了全体大乘佛教的概论书。

圣严法师：印度佛教史 【第十章】无着系的大乘佛教 第二节 世亲菩萨

唯识学的渊源

自弥勒到无着所完成的唯识学，是以一切种子识为本，即是种子识变现的唯识学；到了世亲的《唯识三十论》，是以三类分别识为本，即是分别识变现的唯识学。前者是由《瑜伽师地论》的〈本地分〉出发，是用种子识不一不异的“不异”之义为根据；后者是再回到《瑜伽师地论》的〈摄抉择分〉，是用种子识不一不异的“不一”之义为根据。这是同一唯识的两大分流。后世讲唯识学者，多用世亲之说，以为世亲才是唯识学的集大成者；无着的一流，在中国，则另成为摄论学派的摄论宗。

故在未讲世亲之前，先介绍唯识的渊源。除了已在第九章第三节《解深密经》的阿赖耶识条下，说到了唯识思想在部派思想中的根据，现在再参考法舫法师的《唯识史观及其哲学》第一篇第四、五两章之材料综合分列如下：

(一)三法印是唯识根源：《阿含》圣典的要义不外三法印，三法印即是：

涅盘寂静，实是三观的结果，虽可称为四法印，其实仍是三法印。比照唯识学，“诸行无常”，即是虚妄分别的心、心所法，以及其所变现的诸法。“诸法无我”，即是由人空法空所显的人无我及法无我义；《阿含经》中虽不分人法二义，实已含此二义。“有漏皆苦、涅盘寂静”，也正是大乘发挥的胜义；大乘的“无住涅盘”亦由“涅盘寂静”开出。

(二)蕴处界是唯识根源：为了解释三法印的意义，《阿含》圣典即有五蕴、十二处、十八界。唯识法相的道理，就建立在这蕴、处、界上。

(三)四《阿含》中的唯心论：例如生死轮回说、业感缘起说，都是以心为造作之主体的。

(四)唯识学的功用是阐释《阿含经》：《百法论》是释《阿含经》的“诸法无我”义；《五蕴论》是释《阿含经》中的五蕴义；《大乘集论》和《瑜伽师地论》的＜本地分＞、＜摄抉择分＞后二卷、＜摄异门分＞及＜摄事分＞等二十卷，大都是解释《杂阿含经》等的经意的。

世亲及其着述

世亲，就是婆薮盘豆法师，他是无着的胞弟，他的年代约在西元三二○至四○○年之间。根据《世亲传》的记载，他先佯装疯狂，潜入罽宾国，学有部论，十二年中听《大昆婆沙论》数遍，文义已熟之后，即还本土，造成《阿毘达磨俱舍论》(又作《俱舍论》)三十卷，虽在说明有部的教义，但在若干地方却用经部的教义，补充有部的教义。这在第六章中已经介绍过了。

世亲尚未回入大乘之前，据说着有小乘论很多，《俱舍论》是其中的代表作，同时他也着了一部有名的《七十真实论》，用来攻破数论外道的《僧佉论》，因此得到阿緰阇(又译作阿踰陀)国王馝柯罗摩阿秩多()的三洛沙金之赏，世亲即将此金分三分，起三寺。后又得到婆罗秩底也(新日)王的皈依，并令太子就世亲受戒，王妃出家亦为世亲的弟子。太子即位后，即与其母同请世亲留住阿緰阇 国。

当无着晚年时，想到世亲学小破大，心中不安，便遣人由北印富娄沙富罗国(义为丈夫城)到阿緰阇国，请世亲回去，说他病得很重。兄弟相见之后，无着即说：“我今心有重病，由汝而生……汝不信大乘，恒生诽谤，以此恶业，必永沦恶道。”世亲因此回小向大。当无着殁后，他便广造大乘论书，例如《华严经》、《涅盘经》、《法华经》、《般若经》、《维摩经》、《胜经》等诸大乘经的释论。又造《唯识论》等。八十岁时，寂於阿緰阇国，而且说他：“虽迹居凡地，理实难思议也。”以上参考《婆薮盘豆法师传》(《大正藏》五○·一九○－一九一页下)。

根据布顿的《佛教史》说，世亲自无着处得到《十地经》及《阿差末经》之后而归大乘，以后至尼泊尔，教化破戒僧辛陀()。又研究了《十万颂般若》。

世亲的着作极多，传说有小乘论五百部，大乘论五百部，故有“千部论师”之称。如今传存的，在《日本大正新修藏》收有二十七部，《西藏大藏经》收有三十三部。其重要者有如下的十一种：

(一)《阿毘达磨俱舍论》(三十卷)，玄奘译。真谛别译《阿毘达磨俱舍释论》(二十二卷)。

(二)《唯识三十颂》(一卷)，玄奘译。

(三)《唯识二十论》(一卷)，玄奘译。真谛别译《大乘唯识论》(一卷)。般若流支别译《唯识论》(一卷)。

(四)《佛性论》(四卷)，真谛译。

(五)《摄大乘论释》(十卷)，玄奘译。真谛别译《摄大乘论释》(十五卷)。达摩笈多别译《摄大乘论释论》(十卷)。

(六)《辩中边论》(三卷)，玄奘译。真谛别译《中边分别论》(二卷)。

(七)《十地经论》(十二卷)，菩提流支译。

(八)《妙法莲华经优波提舍》(二卷)，菩提流支共昙林等译。

(九)《无量寿经优波提舍》(一卷)，菩提流支译。

(一○)《涅盘经本有今无偈论》(一卷)，真谛译。

(一一)《涅盘论》(一卷)，达摩菩提译。

此外尚有《五蕴论》、《百法明门论》、《胜思惟梵天所问经论》、《如实论》、《金刚般若论》等。

世亲的思想

《磨诃止观》卷七，称龙树“作千部论”；《百论序疏》说世亲被“时人呼为千部论主”。这两位在印度佛教史上的巨人，确有很多相似之处：着述之多，是第一点相似；涉猎之广，是第二点相似；思想庞杂，是第三点相似。如果论到大乘佛教的集大成者，世亲比龙树尤其当之无愧。正因如此，要想对世亲的思想做系统一贯的整理，也是不易办到的事。

世亲有小乘及大乘的两种立场。在大乘的范围内，又分有好多不同的立场，他对《法华经》、《华严经》、《涅盘经》、《般若经》、《维摩经》、《阿弥陀经》等，均有注释。他对阿赖耶识思想及如来藏思想，都有注释；在阿赖耶及如来藏之间，他虽更重於阿赖耶，但他不像无着那样；因为在无着的论书中，根本没有发现如来藏、本有佛性、常乐我净等的意趣，世亲的《十地经论》及《佛性论》，就明白地在宣扬这些。

因此，木村泰贤将世亲的大乘佛教，分成两大系：1.自无着到世亲系的瑜伽佛教。2.自如来藏经到世亲系的如来藏佛教。若将此两系来对照汉文世亲论书的译者，那么，玄奘一派是属於瑜伽系，菩提流支、般若流支、真谛等的立场，是属於第二系。

《唯识三十论》

现在仅讨论继无着而来的世亲思想，那就是《唯识二十论》及《唯识三十论》(又作《唯识三十颂》)的立场。《唯识三十颂》，则为世亲唯识学的代表作。不过，世亲仅作了《唯识三十颂》，没有亲自为颂作释，后来所谓的唯识十大论师，便是为此三十颂作释的人。中国的《成唯识论》，是玄奘应窥基的请求，将十大论师的释论综合而成。实际上因为玄奘之师戒贤，是护法系的学者，所以，《成唯识论》的内容，也以护法的见解为准；既不能说即是世亲的思想，也不能代表十大论师的思想。

但是，从《唯识三十颂》，仍可见到世亲思想的轮廓。

依照唯识家的分科法，《唯识三十颂》可分为三大纲：唯识相，即头上二十四颂，是对宇宙万有之现象界的说明。唯识性，即第二十五颂，是对一切事相之理性(本体)的说明。唯识位，即末后五颂，是对修行证果之位别程序的说明。在此三大纲目之中，以第一纲的唯识相最要紧。唯识相的说明，主要是在三种能变相。

根据梵文的颂句：“假说种种我及法，是由识转变故有。”在汉译的颂句是：“由假说我法，有种种相转，彼依识所变。”(《大正藏》三一·六○页上)也就是说，宇宙万有的现象界，都是由於识的转变而出现。这识的转变，有三种能变之相：

(一)异熟能变－－第八阿赖耶识。

(二)思量能变－－第七末那识。

(三)了别能变－－眼、耳、鼻、舌、身、意等前六识。

以一切万法为八个识所变现，八个识有能变现一切万法的功用，所以称八个识为能变识，八识分三类，故称三能变。

异熟，是因与果的时间不同和性质不同的意思。例如在桃树上接了杏树枝，将来成熟了果子，便是异时而熟的时间不同；果子的味道既非原来的桃，亦非原来的杏，便是异类而熟的性质不同。阿赖耶识是众生生死的主体，它能生起一切法，故称为一切种子识，由阿赖耶识而展开根身(人生界)及器世间(物质界)。此识常与触、作意、受、想、思等五遍行心所(心理活动)相应，心所影响到阿赖耶识的质量变换，即是一切种子识的内容的念念生灭，这生灭转变的情形，犹如瀑布的水流，粗视之好像一匹不动的白布挂在山壁上，然细究之，它的内容却是瞬息不停地在变换相续。由心所影响第八识时，即成为它的种子(因)，由种子而变为现象时，即成为它的现行(果)，这因果的关系是异时而熟或异类而熟，故称为异熟能变。

思量，是思虑及量度之意。第七识常恒地思量第八识而计度为我，依第八识、缘第八识、执持第八识为我，所以生起我痴、我见、我慢、我爱，故称为思量能变。

前六识以意识为主而各各了别粗显之境象，故名为了别境识。第六意识统一眼等前五识而与许多的心所相应，例如日常所现起的种种心理活动，即为此了别境识的范围，故称为了别能变。

明白了一切现象界，皆由八识的转变分别而起，便知其非为真有，故称为一切法皆是唯识现。这就是阿赖耶识缘起的唯识观，也即是以三类分别识为本而变现的唯识学。

圣严法师：印度佛教史 【第十章】无着系的大乘佛教 第三节 世亲以后的诸论师

《大乘起信论》

世亲以后，印度的大乘佛教，即进入后期。我们已知道，世亲的思想中，尚有一系如来藏缘起的立场，虽然，世亲的《佛性论》，在这方面尚未做到圆熟的程度，但到西元五世纪末的坚慧所着的《究竟一乘宝性论》、《大乘法界无差别论》，以及马鸣的《大乘起信论》，便把它发展开了。

《大乘起信论》，从思想史的角度看，近人多有以为它的着者马鸣，可能是世亲的弟子或与安慧同时，故在世亲之后，予以介绍。

本论为中国的天台、贤首、禅宗等各家共同崇信，也可以说它是中国传统佛教的一部重要论典，一向被视为佛学的概论书。然而到了近代，由於梁启超根据日本望月信亨等的说法而做了历史的考证，说是由中国人所作，并给予颂扬，说是人类智慧最高的产物。又有支那内学院的欧阳竟无师资，根据唯识学的立场起不非毁，王恩洋竟说是"梁陈小儿，无知遍计"而作，又说"肤浅模棱，划尽慧命"，进而肯定是"非佛教论"。起来维护本论的人是太虚大师。其论战的文字，可参考《大乘起信论真伪辩》一书。印顺法师也有意见，可参阅他的《大乘起信论讲记》之悬论。

不论如何，本论有其独特的地位和不可忽视的价值。本书不做左右袒，仅愿介绍它的大略：

由《华严经》的净心缘起，至《如来藏经》的如来藏说，再到本论的一心二门说，如来藏缘起观，即达於圆熟。

本论以"法"为"众生心"，法是大乘法，众生心即是如来藏；换言之，如来藏便是大乘法。众生心含摄一切法，故名"一心"，由此一心向清净界、光明界、悟界看，便是真如门；由此一心向杂染界、无明界、迷界看，便是生灭门。真如门是自性清净心，生灭门是杂染虚妄心；由无明而有虚妄生灭，由虚妄生灭的现实而修习向上，即可至究竟的果位，称为一心法界。这一心法界在本体、功能、作用的三方面，即称为三大：1.体大(本体)，即是不生、不灭、不垢、不减的真如实性。2.相大(功能)，即是真如含有无限的德相。3.用大(作用)，即是能生世出世间之无漏有漏的一切善法。

一心、二门、三大，乃是《大乘起信论》的纲骨。

真如，是古人对於宇宙本体的命名，它是远离了一切妄念后的实在心，一切法无不是真如。本论对於真如的界别，分有离言真如及依言真如、空真如及不空真如，着眼点是在不空真如之含摄无量功德，那就是常乐我净的一心，也是我们修学佛法的目标。但此一心，众生本具，悟时即可见此自性清净的真如心了。

生灭，是由众生心开展出来的现象界，它与真如对立，称清净的如来藏为真如，呼"不生灭"及"生灭和合"的最初状态为阿黎耶识(新译为阿赖耶识)。因了阿黎耶识而有无明，因了根本无明而有枝末无明，此无明的相状即是心的活动。本论将无明的流转，立三细六粗之说。所谓三细六粗，是统括生灭门的九种心的活动程序，称为九相，此九相含摄了十二缘起的内容，也就是十二缘起的新的特别解释法。不过，十二缘起是就外在的、是明此一身流转三界的顺序而说，本论的九相是专就内部的、是明此一心变化所行的顺序而说。约众生心识的次第开展而说，分为心、意、意识。约众生心的惑障而说，又分为无明与染心。

总之，本论所强调的是一心，这个心要比唯识家的识，更加坚强，迷悟不离一心，大乘法即是众生心。换言之，信佛、学佛、成佛，也都是信仰我们自己的心，学习我们自己的心，成就我们自己的心；我们的现象界是由我们的心所促成，我们的本体界也要由我们对自己的心来开发。所以这在哲学上说，乃是绝对的唯心论。

《华严经》开出净心缘起的花，《大乘起信论》是最后结成的果；中国的传统佛教，就是沿着这一条路在走，无怪乎觉得《大乘起信论》是如此的重要。

两大派系

龙树系下的中观派，到了佛护、清辨，即分成两个派的三大流。几乎也在同时代中，世亲下的瑜伽派，也分裂为安慧系的无相唯识和陈那系的有相唯识，其情形大致如下表(表中所附各师的年代，系用西元计算，同时也仅是大致如此，未必即已确定)：

世亲以后，为其《唯识三十颂》作释的，通常称为十大论师，与中观派作空有之争的，也就是这些人或他们的关系人，在晚期的大乘佛教，论师辈出，颇有百家争鸣的景象。

在安慧的无相唯识系下，至调伏天，便影响了中观经量派的师子贤；在陈那的有相唯识系下，至戒贤，便影响了瑜伽中观自立派的寂护。终於空、有两流，均被密教摄受而消失了他们原来的立场，这是西元第七、第八世纪间的事了。

所谓十大论师，据法舫法师的《唯识史观及其哲学》第一篇第五章第四节所介绍的世亲后共有十一位论师：陈那、德慧、安慧、护法、难陀、净月、亲胜、火辨、胜友、最胜子、智月。其中除了陈那，即是通常所说的释《唯识三十颂》的十大论师。

其中的陈那、安慧、德慧，是世亲的弟子(德慧又有人把他算作安慧系下)。难陀在世亲系下，因唱种子新薰说，异於古来的种子本有说，故别出一派。亲胜、火辨为世亲同时代人，火辨是一居家的隐士。胜友、最胜子、智月，皆为护法的弟子，大都出现於西元五六一至六三四年之间。

现在我们要介绍其中最伟大的几位论师。

陈那

陈那(大域龙)是南印度人，先在小乘犊子部出家，后随世亲学唯识及因明，他着有《集量论》、《观所缘缘论》、《掌中论》、《入瑜伽经》、《俱舍论注要义灯》、《因明正理门论》等

。

对於唯识学方面，他在《观所缘缘论》中成立了根尘唯识义，又在《集量论》中立心体为相分、见分、自证分的三分义。这心体三分之说，给后世的影响很大，所谓“安、难、陈、护，一、二、三、四”，就是指的四位论师对心体的分析观。安慧主张自证分的一分说，难陀主张相分及见分的二分说，护法则主张相分、见分、自证分、证自证分的四分说。

不过，陈那对於因明的成就，更在唯识学之上，他的《集量论》(藏译)及《因明正理门论》，改革了印度的旧因明而集印度论理学的大成。尤其是《集量论》，不但在佛教有无上的价值，即在印度哲学史上也有极高的地位。

因明，先以论辨法之名，出现於圣德格耶《奥义书》。又植根於以究理着名的外道胜论派及尼夜耶(正理)派，因明的创始人，传说即为尼夜耶派的足目。尼夜耶派的《正理经》，立“量”等十六句义，约为西元二、三世纪之间的事。

佛教的论法，最初即采用正理派的量义而略加修改，到了笈多王朝时代，百家竞相论争义理之长短得失，非善用论术不足取胜，所以佛教诸师几无不深研论法而卓然成家，称之为因明。世亲对於此学，即《论轨》、《论式》、《论心》之作，可惜今已无传。

陈那的着述中有关因明者，计有八论，而以《因明正理门论》及《集量论》最着。前者“立破真实”，以详正确的论式；后者“释成量义”，以详正确的知识。一重於悟他，一重於自悟。陈那的论式，是以与敌共诤之宗支为所成立，以与敌共许之因喻为能成立。“因”是基於九句因而立三相，此即是三支作法的新因明；所谓三相，即是?遍是宗法性。?同品定有性。?异品遍无性。“喻”是因的三相的一分，即在“同品”、“异品”之二相，举出“同喻”及“异喻”，自正反两方面来证明所立论点的正确性。

因明不易懂，初学者不妨参阅慈航法师全集《相宗十讲》之八、九两讲。

继承陈那之因明学的是商羯罗主(Sam.karasva)，他作有因明学的入门书《因明入正理论》，现存有梵、藏、汉三种本子。

另外，学於世亲及陈那门下的三宝尊，着有《一切如来赞》，陈那系统下的无性，着有《摄大乘论释》。此下即为护法。

护法

护法〈Dharmapala)是印度后期大乘佛教史上的一颗彗星，他是南印度的达罗维荼国人，本为王子，极其聪慧，据称他的“学乃渊於海浚，解又朗於曦明，内教穷於大小，声论光於真俗”。他成名很早，曾任中印那烂陀寺的住持，二十九岁即退居於佛陀成道的佛陀伽耶附近，三十岁(《唯识述记》则谓三十二岁)即死於大菩提寺。他对唯识学理，阐发精详。着有《大乘广百论释》、《成唯识宝生论》、《成唯识论》等。《成唯识论》即是《唯识三十颂》的释论，玄奘大师汉译《成唯识论》，即以此论为依据，而略参入其他九师之说。

护法站在道理世俗谛的立场，宣说唯识的“真有俗空”，恰好与中观派的“真空俗有”观对立起来。他认为蕴、处、界的一切法皆是有，即以此立场来释《唯识三十颂》。他的弟子是戒贤，再传弟子即为我国的唐玄奘，到玄奘弟子窥基，唯识学即在中国成为一大学派的唯识法相宗。所以，护法在唯识学史上的地位，不在世亲之下。

德慧及安慧

德慧()是南印度人，一般以为他是世亲的弟子，并以安慧为门师。他曾於摩伽陀降伏外道，后来住於那烂陀寺及伐腊毘等处，着有《俱舍论释》、《随相论》、《唯识三十颂释》(此书今已不见，玄奘是见过的)，他在他的《摄大乘论释》中，主张种子的本有与新薰之合一论，即所谓“本性住种”与“习所成种”说。

安慧()是南印度罗罗国人，他的着作很多，重要者有《辩中边论疏》、《唯识三十颂释》、《五蕴论释》、《大乘阿毘达磨杂集论》、《大宝积经论》、《大乘中观释论》、《俱舍论实义疏》等。其中《唯识三十颂释》，汉文未译，现存梵文本，则为法国巴黎烈维博士的校本。安慧的立场与护法完全不同，他以阿赖耶识为一切杂染法种子的住处，一切法为阿赖耶识所藏的果，阿赖耶识是一切法的因，故说一切法即是阿赖耶识；由此阿赖耶识而生起思量识及了别识，结果又归於阿赖耶识。

窥基的《成唯识论述记》(《大正藏》四三·二三一页下)，对於安慧的介绍说：“妙解因明，善穷内论。扇徽猷於小运，飞兰蕙於大乘。神彩至高，固难提议。”一代宗匠，於此可见了。

圣严法师：印度佛教史 【第十一章】笈多王朝及其后的佛教 第一节 笈多王朝的佛教

王朝的兴替

笈多王朝系於西元三二○年，由旃陀罗笈多一世(正勤日王)所建，都於华氏城，领有中印度。第二主沙姆陀罗(西元三三○－三七九年)即是新日王，征服印度之东部及南部。第三主旃陀罗二世(西元三八○－四一四年)，又攻略印度的西部及北部，领有印度平原及旁遮普之一部，并含加底阿乌尔半岛的地域，这是笈多王朝的全盛时代。

然在另一方面，自西元第五世纪以来，北方的白匈奴族(即是嚈哒Ephthal)，蚕食西北印度，先占犍陀罗国。自笈多朝的佛陀笈多()王死后，至西元五百年顷，白匈奴族的吐拉摩那()，即乘笈多朝的内乱而占据了中印度，笈多王朝因此崩溃，吐拉摩那之子摩醯逻矩罗(西元五○二－五四二年)，即成为中印度之王。当时有摩腊婆国的耶输陀尔曼(odharman)王，於西元五二八年征伐摩醯逻矩罗，并使之退到迦湿弥罗。中印地方，即由笈多王统的支裔，一个摩揭陀地方很小的侯国，继续了后期的笈多王朝(西元五三五－七三○年)。

在南印方面，案达罗王朝灭亡之后，波罗毘()族据於建志补罗()，成立波罗毘王朝(西元二二五年顷－九○○年)。

婆罗门教的复兴

笈多王朝的文化特色，可说即是婆罗门教的复古主义之抬头。自迦腻色迦王到笈多王朝前期之灭亡，也就是西元二世纪到五世纪约四百年之间，因无外敌的入侵，复古主义也随着王朝势力的鼎盛而勃起。

婆罗门教，自阿育王以来，由於佛教之发展，传统的信仰便潜入於社会的底流。至此时，已经过整理、修正、结合了民间通俗信仰的湿婆、维修奴的崇拜，成为新的印度教()的姿态起而复兴，这是雅利安民族的文化与印度先到民族的文化之结合，它的起源，即是《大战诗》中的《薄伽梵歌》。当小乘佛教日渐变成学术思想化，且在教内大肆争执义理之优劣高下之际，对於民间的生活及通俗的信仰，却日渐疏远；印度教之复兴，即是基於通俗化的信仰，并采取了佛教的哲理而予以补充其不足。大乘佛教即是为了挽救此时代的危机而出现。

笈多朝时，对於古典梵语()之复兴，且被采作公用的语文，与婆罗门教的复兴有关，大乘梵文佛典的完成译写的工作，大致也与笈多王朝的梵语复兴有关。

笈多朝的诸王信仰，也以婆罗门教为基础，例如沙姆陀罗笈多及迦摩罗笈多一世(Kuma－ra-gupta
I)二王，举行自熏迦王朝以来即未曾行於中印度的马祀大祭，乃为显着的事实。故对於佛教颇为冷淡。

但其诸王之中，以个人身分对佛教表示好感的，或进而尊崇佛教的，也不是没有。例如在《世亲传》中，正勤日鞞柯罗摩阿秩多，曾施世亲三洛沙金，新日王婆罗秩底也皈依了世亲，世亲也受到新日王的嗣子及王妃的留请久住在阿緰，此虽未必尽为史实，至少反映了当时的王室对佛教尚有好感。

前面说到将白匈奴族的摩醯逻矩罗王征服逐退的，是摩腊婆国的耶输陀尔曼王，玄奘所传，征服匈奴王的，乃是后期笈多王朝的婆罗阿迭多二世()。周祥光《印度通史》一一七页则说是二王联合击退并生擒了匈奴王，可是又把他放了回去。婆罗阿迭多王，为了纪念征战的胜利，便建了一座很大的佛寺，那便是有名的那烂陀。

北印教难

来自北方的侵略者摩醯逻矩罗王，极端仇视佛教，毁灭佛法。势力所至，佛教凌夷。据说当他被放回北印之后，在迦湿弥罗一地，毁坏寺塔，即达一千六百所。《付法藏因缘传》(《大正藏》五○·三二一页下)所称的师子比丘，当时正在宾(即迦湿弥罗)大做佛事，而为“弥罗掘”所杀，法统因此而绝。弥罗掘，便是摩醯逻矩罗的异译。亦有译作密希诃罗()。因此，史家每将此王与熏迦王朝的补砂密多罗并称。

那烂陀寺

根据玄奘《大唐西域记》卷九(《大正藏》五一·九二三页中)所载，那烂陀寺的初建，是在“佛涅盘后，未久，此国先王铄迦罗阿逸多(唐言帝日)，敬重一乘，尊崇三宝，式占福地，建此伽蓝。”又经佛陀多王(觉护)、他揭多多王(如来)、婆罗阿迭多王(幻日)、伐罗王(金刚)，历代继续增建，至戒日王时已是第六帝了。但在笈多王朝中，除了后期的婆罗阿迭多王，均无其人，戒日王乃是伐弹那王朝(即戒日王朝)的人。在西藏的传说，无着、世亲均曾於那烂陀寺弘通大法，但於汉译未闻此说，而且在法显及智猛的游印记载中，也未见言及那烂陀寺之名。

根据多方的考察，玄奘所说的“佛涅盘后未久”即建此寺，乃是不确的。由后期笈多王朝的幻日王所创建，则比较可信。在所见的资料中，住持那烂陀寺的名德，是由德慧或护法开始，护法约为西元五三○至五六一年间的人，后期笈多王朝则为西元五三五至七三○年间。

不过，本寺寺址，原为佛世的庵摩罗园，佛陀曾於此处说法三个月。到了玄奘至印前后，正当戒日王在位，该寺食邑二百馀，日进大米酥乳数百石，九寺一门，周围四十八里，常住僧徒一万人，并为印度诸国所仰慕，俨然一所唯一的佛教最高学府。

见於记载的此寺住持之名，先后有德慧、护法、护月、坚慧、光友、胜友、智月、戒贤、智光、月称，达摩鞠多等诸大论师。玄奘三藏是我国第一人知有此寺，并在此寺大振声名。其次有义净、道琳、玄照、道生、安道、智宏、道希、无行，到此求学。来我国弘法的印度僧人之中，例如波罗颇迦罗蜜多罗、地婆诃罗、善无畏、金刚智、般剌若等，也都曾在此寺求学。

从这些名德看来，那烂陀寺先是唯识学派盛行的学府，后来即成为密教大乘的学府。

佛教概况

从《高僧传》卷三“法显传”(《大正藏》五○·三三七页下)所记载当时的印度(法显於东晋安帝隆安三年出西域，义熙十二年返扬都，即西元三九九－四一六年)，大乘小乘均颇盛行：

北印度七个国家，注明为小乘学的两个，多学小乘的一个，大小乘兼学的一个，综合起来是小乘教势盛过大乘。

西印度四个国家，注明为小乘学的一个，大小乘兼学的一个，综合起来，仍是小乘学占优势。

中印度十二个国家及城区，注明小乘学的一个，多小乘学的一个，大小乘兼学的一个，可想大乘较多。

法显在东印华氏城，得到《萨婆多众律》、《杂阿毘昙心论》、《诞经》、《方等般泥洹经》、《摩诃僧祇阿毘昙》等圣典。可见东印的当时，已为大小乘学的汇合之处。

据印顺法师剖析当时的概况：1.无着、世亲，自犍陀罗南来至阿踰陀(阿緰)为中心，沿西海岸南下，与南印的学者相接。这是西系唯识学者的向南活动。2.东方的摩揭陀，据法显、智猛的目击，华氏城的佛教赖婆罗门的大乘学者而住持。3.放海南下到师子国(锡兰)，亦是大乘及上座部二流并畅。4.当时由中印度来华的昙无谶、求那跋摩，多系译介真常唯心论的圣典。真常大乘的根由，即是以大众部及分别说系的“心性本净”，融合了犊子系的“不即不离蕴我”而成之真常我。(印顺法师《印度之佛教》第十三章第一节)

圣严法师：印度佛教史 【第十一章】笈多王朝及其后的佛教 第二节 伐弹那王朝的佛教

戒日王统

由於小邦林立，后期的笈多王朝，在中印方面，虽仍是一个霸主，自号君王，并曾举行马祀，但国土有限，仅统治摩揭陀及孟加拉两地。在当时的许多小邦之中，当推据於旁遮普东部地区的塔尼斯华尔()，较为强盛，它的开创者为弗沙伐弹那()经过四传，到第五位酋长波罗羯罗伐弹那()，始建立了伐弹那王朝，即是戒日王朝。波罗羯罗伐弹那有二子，一名罗伐弹那()，一名曷利沙伐弹那(喜增)，西元六○四年，波罗羯罗伐弹那率二子将大军东征匈奴，不幸卒於军中；长子继位，再率军东征马尔华，又不幸中其土王之诡计所陷而死；遂由年仅十六岁的幼子即位，并以曲女城(今之Kanauj)为首都那就是我国《唐书》中的戒日王(西元六○六－六四七年)，也即是玄奘所见的戒日王。

戒日王是印度古代史上最后的一位伟大的国王，他将版图扩大，自雅鲁藏布江之河口，一直到伽第瓦尔，包括了旁遮普、马尔华、曲女城、比哈、孟加拉、阿里沙、阿萨蜜等地，除了西北边疆之外，可谓整个西北印度都在他的掌握之中了。唯其版图之扩张，固有凭藉武功的征服而来，然而，例如鸠摩罗国、摩揭陀、尼泊尔、喀什米尔、婆罗毘(今之古迦拉底)等自治土邦之归属戒日王朝，乃是由於戒日王之道德学问的感召。

戒日王与佛教

戒日王是一位多才多艺的君王，他在位四十一年，用兵仅六年，其他的时间即用於政治、文化及宗教。唐太宗贞观十五年(西元六四一年)，王与中国修好，我国於贞观十七年(西元六四三年)派王玄策至印度，立碑铭於摩揭陀。戒日王的文艺造诣，已在第七章中略有介绍。

在宗教方面，戒日王本为印度教徒，后受玄奘三藏及小乘教的大德迭婆伽蜜多罗()之感化而皈信佛教，佛教屡遭法难，因此亦稍呈复兴之机。他对佛教的功绩之最着者，约有下列四事：

(一)禁止杀生，奖励素食。

(二)依照阿育王对於弘扬正法的先例，建寺院、造石塔、筑旅舍，以供沙门及朝礼圣迹者之用。

(三)每年召集沙门举行佛学讨论大会一次，贤者赏之，顽劣者惩戒之。

(四)每五年举行无遮大会一次，并将财物布施民众。

但是戒日王亦同样对印度教持崇敬的态度，由《大唐西域记》说他在钵逻耶伽()大会时，先礼佛陀像，次日礼太阳神像，第三日礼湿婆神像，可见一斑。

玄奘三藏的光荣

奘师於唐太宗贞观三年(西元六二九年)出中国经西域至印度，留学十七年而后返国。留印期间，从戒贤学瑜伽唯识，随如来密、师子忍等习因明、声明，又向胜军学《唯识抉择论》。回到那烂陀寺奉戒贤之命，讲《摄大乘论》及《唯识抉择论》，并会通中观瑜伽二宗之义，着《会宗论》三千颂，以答覆当时在寺讲中、百二论而破瑜伽教义的师子光，名望因此大振。

后与海慧、智光、师子光等四大德共赴戒日王之请，与乌荼国小乘论师对论，小乘论师制破大乘义七百颂，奘师申大乘义制一千六百颂名为《制恶见论》而破之，声誉益隆。

贞观十六年(西元六四二年)冬，戒日王又於曲女城，大会十八国王，大小乘僧三千馀人，那烂陀寺僧千馀人，耆那教徒二千馀人。奘师被请为大会论主，作《真唯识量颂》，称扬大乘，并宣示大众：若有一字无理而能难破者，请斩首以谢。如是经过十八日，竟无一人敢发议论。无怪乎玄奘的盛名，迄今仍为印度学者之所崇敬。

东印法难

当戒日王之父波罗羯罗伐弹那王在位时，东印的土邦金耳国，日渐强盛，国王设赏迦(月)，挟武力西侵，所到之处，摧毁佛法，坏寺、坑僧，并伐佛成道处(佛陀伽耶)的菩提树，佛涅盘处(拘尸那罗)的佛教寺僧也被焚杀殆尽。玄奘之师戒贤论师，据说就是曾被此王所坑而逃脱的一人。

教难遍及恒河两岸，一时法运顿衰，若非戒日王的皈依佛教，佛教的慧命即可能从此而断！

戒日王祷於观自在菩萨，一举而战胜了设赏迦王。可是，戒日王无子，故在他驾崩之时，亦即是戒日王朝衰亡之期，王仅有一女，嫁於南方婆罗昆邦的幼日王；戒日王死后，各邦又自行独立，有的则不承认戒日王的继承人选。当时有一位戒日王的大臣名叫有修，也想继承王位，因其抗拒唐朝使节王玄策，而被玄策借西藏武力将他囚送到了中国。

戒日王之后，婆罗门教出了两位杰出的学者，一是弭曼差派的鸠摩利婆多()，一是吠檀多派的商羯罗阿阇梨()，这两人在西元六五○至七五○年的一个世纪之内，恢复了《吠陀》经典原先的崇高地位，并对佛教做了无情的攻击。

鸠摩利婆多的伟大着作是《吠陀真义评论》，婆罗门教的哲学因此大成，佛教的特色便因此消失，他云游全印，辩才无碍，弘扬其学说，攻破佛教。他是北印人，据说当他的南印派隆盛之时，佛弟子中竟无一人能够胜过他们的议论；那烂陀寺的讲学方式，一向公开，至此，因为无力降伏外道，只好改在内室讲授。

至於商羯罗阿阇梨，他是南印度人，他在宗教哲学上的贡献，被印度史家誉为是一种人类思想的结晶。他为弘扬教义，於印度的东、南、西、北的四方，建立四个传道中心，等於在精神上他已统治了印度全国。据传说，当他至藩伽罗地方，找着佛教徒辩论，但在佛教的法将之中，竟无一人能够取胜於他，於是，即有二十五所道场被毁，五百位比丘被逼改宗其教；向东到欧提毘舍地方，情形也是如此！

人能弘道，非道弘人，人才的优劣，与法运的隆污，关系实在太大了。

圣严法师：印度佛教史 【第十一章】笈多王朝及其后的佛教 第三节 佛教与外道的交涉

何谓外道

外道是佛典中的术语，梵语叫作底他迦()，是指佛教以外之教道，或称为外教、外学、外法。

《维摩义记》卷第一本(《大正藏》三八·四二八页上)说：“法外妄计，斯称外道。”

《三论玄义》(《大正藏》四五·一页中)说：“至妙虚通，目之为道，心游道外，故名外道。”

《首楞严经义疏经》卷二说：“不入正理，但修邪因，名为外道。”

凡是佛教以外的一切教道，以佛子视之，均为外道，初无轻藐之意；然以外教学者无不舍自己的身心而别求安顿，所以含有向外求道的意思者，即为外道。

佛典中所指的外道，范围极广，在第一章所介绍的婆罗门教、六派哲学、六师外道、总为六十二见等都是。他们也都跟佛教曾发生多多少少的交涉，佛教在外道包围的环境中出现、成长，也在外道包围的形势下变质、灭亡。这从《阿含》圣典、部派的阿毘达磨、大乘的各家论书中，见到所谓破外道的论锋之锐利，便可知道佛教是在不断地奋斗中发展的。最后的密教，在实际上受了外道的同化，仅在心理上强调降伏外道，终於是接受了被外道消灭的命运！

在此仅就外道与佛教交涉之重要者，略述如下：

耆那教与佛教《阿含经》中所称的尼犍子若提子(即尼乾陀若提子)，便是耆那教的开祖摩诃毘卢(大雄)之名，故通称其教徒为尼犍子外道。他稍早於释尊，他与释尊的教化区域，大致也相同，所以两教间交涉也较多。

耆那教与佛教，从表面的印象看，颇似一致，从教理的本质看，却是不同。

先说两教的相似处：同样否定《吠陀经》的神圣地位，同样否定婆罗门教的人格神而唱无神论，两位教主同为刹帝利族王子出身，开祖的尊称同为大雄、世尊、牟尼，同样强调轮王思想及不杀生主义，同样组有比丘及比丘尼的教团。

再说两教的相异处：两教的圣典之结集不同，两教的历史之传承不同；耆那教主张命(精神)及非命(物质)的二元论，站在生气论的立场，重视“命”为常住的灵魂，佛教则站在缘生论的立场，主张无我，否认有常住的灵魂；耆那教以生天主义为解脱，佛教则以即现实而证涅盘为解脱；耆那教以苦行主义为修道的方法，佛教则以戒、定、慧三学为修道的阶梯；两教虽然同样采用“业”、“漏”等的名词，涵义却颇不同。

事实上，耆那教与佛教，同为传统的印度宗教所不容。所幸佛教亡於印度，却传到了外国，耆那教虽未传出国外，却以苦行的教条所限而未被印度教同化，苦行毕竟是感人的，所以耆那教在印度，迄今仍在传流。

印度教

前面已说到，印度教()是以婆罗门教的《吠陀经》结合了通俗信仰的《薄伽梵歌》而起。

首先要说吠陀宗教的复兴，约有四个因素：1.戒日王朝以后的五百年中，佛教僧侣入於密教而生活腐败。2.佛教僧侣集中於义理的空谈，仅在学术中心之地如那烂陀寺等处有其发展，而却荒於对民间的深入普化。3.佛陀的四谛八正道之教学，对於一般民众，不能即闻即知，也不能即知即行，愚夫庸妇於生活艰困之下，只知盼望有一救世主将他们带往快乐的天堂。4.佛教四姓平等之说，破坏了婆罗门僧侣的特权，蓄意复兴已达千年之久，此时趁着佛教的败落及一般人心的 愿望，便结合民间信仰，采纳佛教哲理，以新的姿态出现。

再说印度教的内容。它是根由《吠陀》神话及史诗神话而来，他们所信的神是唯一的最高的大梵天()，有时用宇宙的创造者大自在天()的名，有时用宇宙之破坏者湿婆(S)的名，有时用宇宙之保护者维修奴()的名，但其毕竟仍是唯一梵的多种立场而已。他们信仰这些神，也礼敬这些神的化身及其象征的物。因此把《大战诗》中的历史人物黑天()酋长、《罗摩所行传》中的历史人物罗摩王子，也都作为维修奴之化身，甚至将佛教教主释迦世尊，也作为印度教之神的第九位化身，而被礼拜。加上其新的教义及戒律的修订补充，使一般未曾深入佛法的人看来，他们似已包容了佛教，正好把浅见的佛徒们吸收了过去。

可是，正因为印度教将史诗中的人物当作维修奴的化身，以致把描写黑天酋长与柯碧私恋的故事，亦当作经典而视为神圣。因此而有印度教寺庙之绘画男女猥亵的形像，因此而以为自在天神也有一位配偶女神，叫作乌摩(Uma－)，湿婆的配偶女神叫作杜尔嘉(Durga－)。但是，请勿以为男女拥抱及相交之状，即是淫亵之姿，这从文化人类学的观点而言，自有它庄严的意义，此到下一章中再讲。

印度教吸收了佛教

我们一再说到，新的婆罗门教吸收了佛教的长处，在此 可举一例：

上一节的末段，曾提到一位吠檀多派的大学者商羯罗阿阇梨(西元七○○－七五○年)，他的思想常被后世正统派的学者称为“假装的佛教”()。在他的思想中，最着名的是“幻说”()，他主张现象是虚幻的，最高的梵，是超越一切现象的，是无限的、实在的、精神的。由於梵的幻力而成为有限化的原理，那就是人格的自在神，由於幻力而创造一切的现象界，这便是自在神之创造力；这一被造的现象界，对於最高的梵而言，乃是有限的、非实在的、非精神的；此一现象界的非实在的虚妄性，便称为幻性。

考察这一“幻说”的涵义，在正统的婆罗门教典籍中是找不到相当意味之用法的，但在佛教的《般若经》以及龙树的《中论》，却有类似意味的许多先例，比如《摩诃般若波罗蜜经》(《大正藏》八·二一七页上)以十喻，说明诸法的空性：一切法，如幻、如焰、如水中月、如虚空、如响、如犍达婆城、如镜中像、如梦、如影、如化。因此他可能是借用了佛教的性空说而发展其神造说，并取一名曰幻说。

其次，商羯罗阿阇梨又立於真俗二谛的立场，来发挥他的哲学。他说由於真谛的立场，知有上梵(这个上梵是本体)，产生上智而知最高梵的真实，便说一切现象界是虚妄；由於俗谛的立场，知有下梵(这个下梵是自在神或创造神)，产生下智而知下梵的创造，便说一切现象界是实在。

考察这个二谛说的意味，它的根源乃是出於《中论》，特别是《大智度论》卷三八(《大正藏》二五·三三六页下)所说的：“为世谛故，说有众生；为第一义谛故，说众生无所有。”

交涉的结果

当印度教融会了印度各种文化而复兴之后，便订定了刻板的教条，限制了人民的思想行为。印度教徒也变得唯我独尊，认为他们是世界上独一无二的神的人民，是世界上独一无二的国家，他们的一切，无一不是世界上最优秀的。结果使得印度教仅能作为一个国族的宗教。

在佛教方面，戒日王以后，鉴於印度教复兴的势力浩大，便迎合民间的要求，也将印度教的特色吸收为佛教化。既然无力从辩论上取胜外道，便在心理上做武装。忿怒金刚的出现，多手多头的金刚萨埵的出现。金刚手菩萨的塑像，即是右足踏着大自在天，左足踏着自在天的配偶女神；印度教的种种神祇，也无一不被佛教的金刚降伏，这都表现了当时佛教的心理状态。这番苦心的结果如何，到下章中再讲。

圣严法师：印度佛教史 【第十二章】从密教盛行到近代佛教 第一节 密教的渊源

波罗王朝

上章已经说到，戒日王以后的印度佛教已趋於没落，可是，由於波罗王朝的保护，佛教仍在东印一带偏安了五百年，这五百年中的成果，便是大乘密教的由隆盛而至衰亡。

波罗王朝是起於孟加拉地方的小邦，在西元六六○年略前，由瞿波罗(Gopala)王统一了藩伽罗国，又西取摩揭陀等地而成立王朝，这在印度史上，是不太有名的小王朝，但此王朝传承十八世，历五百年，崇奉佛法世世不懈。其中最具热忱者凡七主，称为“波罗七代”，七代之中，以第四世达摩波罗(Dharmapala 法护)王时，国力最盛，曾将领土扩展到曲女城。此王对佛教的虔诚护持，亦最有成绩，先在那烂陀寺附近，建立欧丹多富梨(Uddan.d.apura)寺；又在其北建立鸠摩尸罗(Vikramas1－la)寺，此寺译名超戒寺，亦有称为超岩寺，它有百零八寺，及六个研究院，规模之宏大，比起那烂陀寺的九寺一门或谓八院三百房，犹有过之。因此便夺取了那烂陀寺的地位，而成为当时佛教的最高学府。

中国的义净三藏留印时，正当瞿波罗王在位，据义净自称，他在那烂陀寺，曾屡次入坛，可见当时该寺已经风行密教，到了西元第八世纪以后，达摩波罗所建的超戒寺中，人才辈出，也均为密乘的大德，该寺亦即是密教的中心道场，波罗王朝所拥护的佛法，自始便是密教。

早期所行的密教

所谓密教(Esoteric Buddhism)，世界学者一般通称为怛特罗(Tanrowa)佛教，也有称为真言乘(Manrowa-ya－na)、持明乘(Vidya－-dhara-ya－na)、密乘(Esoteric-ya－na)、果乘(Pha－la-ya－na)、金刚乘(Vajra-ya－na)等。

根据西藏所传的密教，分为四部：1.事部，2.行部，3.瑜伽部，4.无上瑜伽部。

中国旧传的密乘传入日本的，分为两部：1.金刚部，2.胎藏部。

近代学者将历史上的密教分为三期：1.初期的杂密，2.中期的纯密，3.后期的左道密。

如果将此三种分类法的密教，配合起来，它们间的关系相当，可用一表说明：

现在，我们先说初期的杂密，杂密是没有教理可说的，它的原始成分，大多来自婆罗门教。杂密之被称为“事部”，乃是它专重於事相的作法，所谓密教的“事相”，就是：1.明咒，2.瑜伽，3.护摩。明咒起源於《吠陀经》之咒术；瑜伽本为婆罗门教所修的禅定；护摩也本是婆罗门教的“烧供”作法，他们以物投火，藉火神阿耆尼之力而达於梵，以做求愿的媒介。佛教本来反对事火，密教则以事火为求财、求事、求寿、求官的门径，以致将食品、衣物、珍宝等有用之物，投向火中。密教采用上举的三种事相，其有三种神秘作用，便是：1.息灾避祸，2.增益致福，3.调伏鬼神。

原始圣典中的密咒

佛教成为密教，可谓是突如其来，也可谓是渊远流长。所谓突如其来，因在释尊的时代反对神秘，否定神权，破斥方技之术，一切咒语术数之学均非释尊所喜。

《长阿含经》卷一四第二十一经《梵动经》(《大正藏》一·八九页中－下)所载：“如馀沙门婆罗门，食他信施，行遮道法，邪命自活。召唤鬼神，或复驱遣，种种厌祷，无数方道，恐热於人，能聚能散，能苦能乐……或为人咒病，或诵恶咒，或诵善咒……或咒水火，或为鬼咒，或诵刹利咒，或诵象咒，或支节咒，或安宅符咒，或火烧、鼠嚙、能为解咒，或诵知生死书，或诵梦书，或相手面，或诵天文书，或诵一切音书，沙门瞿昙无如此事。”

在《中阿含经》卷四七《多界经》(《大正藏》一·七二四页上)，也说：“或有沙门梵志，或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脱我苦；是求苦、习苦、趣苦；苦尽者，必有是处。”

可是，到了部派佛教的《四分律》卷二七(《大正藏》二二·七五四页中)、《十诵律》卷四六(《大正藏》二三·三三七页中)等，即有佛陀听许持善咒治疗宿食不消、毒蛇、齿痛、腹痛等记载。佛在《长阿含经》卷一二(《大正藏》一·八○页上－八一页中)《大会经》中，为了降伏诸天，结了数咒。佛在《杂阿含经》卷九第二五二经，也向舍利弗说了毒蛇护身咒。可见，密咒的使用，早已出现在原始圣典中了。不过早期圣典中的咒法，系用作治病为主；降伏诸天，策使鬼神的密咒，大概是比较晚出的。若照佛陀的本怀而言，推定密咒之为晚出或增订，是比较恰当的。唯其密咒之具有相当的效验，则为不容置疑的事实，故而验道和解脱道是不必相提并论的。

即以初期的大乘经典而言，也尚未见明咒，例如《心经》的“即说咒曰”是后增。《法华经》原来无咒，后来在＜嘱累品＞后附加数品，即有了＜陀罗尼品＞。《仁王经》、《理趣经》原先无咒，到唐译本即有了咒。

密咒在外道，是说不上哲学理论的，到了大乘密教的中期，咒语也被赋予高深的哲学观了，在《大卢遮那成佛经疏》(即《大日经疏》)卷七(《大正藏》三九·六五○页中)说：“此真言相，声字皆常。常故，不流、无有变易。法尔如是，非造作所成。”以真言密咒为法尔常住的实相，所以进一步说，真言之相即是毕竟寂灭之相，为了随顺众生根机，而以世俗文字表示。如能观诵纯熟，证悟了即俗而真之义，融合於诸法之实相，便可获得即身成佛的极果。

密咒即是真言，真言由如来说、菩萨说、二乘说、诸天、地居天(鬼神)说之五种来源。密教以真言之观诵为主要修持法门，所以称为真言宗。但其持咒亦颇有要求，《大日经疏》卷七(《大正藏》三九·六五七页下)说：“若但口诵真言而不思惟其义，只可成世间义利，岂得成金刚体性乎？”

总之，密咒发源於婆罗门教，佛陀最初禁绝，继而由於外道来佛教中出家的人渐多，他们习用咒语治病。至部派佛教如法藏部，推尊目犍连，盛说鬼神，咒法渐行。到了大乘密教，更进而以密咒哲学化，完成了高深的理论基础。密咒之能产生效验，那是无可置疑的，若言观诵真言而能即身成佛，此所成之佛，是何等性质之佛？则尚有考察的馀地。

瑜伽与密教

密教又称为瑜伽教，瑜伽(Yoga)在梵语中，是由马和车轭结合之义的语根yuj而来，意译为相应，此语最早用於《梨俱吠陀》中，后来沿用到奥义书时代，它的涵义是：依於调息等的观行

法，观梵我一如之理，以合於梵而与梵相结。到了佛教中，即采用此法，依於奢摩他(止)及钵舍那(观)之观行，与正理合一相应的情态，便称为瑜伽。换言之，瑜伽是以止观为其主体。

佛教采用瑜伽，始自释尊，但是，释尊不以瑜伽为达到解脱的最高方法，需要配合了戒及慧，定(止观)才受到释尊的鼓励。释尊特重於八正道，八正道的首要是正见，八正道的范围是戒、定、慧。此可参照第二章所讲。所以佛陀不是修定主义的瑜伽行者，瑜伽行虽受佛的利用，佛却不即以此为究竟。但到了中期密教的瑜伽法，却受了瑜伽外道波昙耆梨(Patan～jali
西元第五世纪数论派人)所着《瑜伽经》的影响，以为瑜伽即可达成世出世间的一切目的。例如《大日经疏》卷三(《大正藏》三九·六一三页下)所说：“阿梨以於瑜伽得决定故，随有所作，皆与三昧相应；如献花时，即与花三昧相应；此中本尊，明了现前……。如是一一缘中，皆是入法界门，皆见善知识，旋转运用，皆与理相应，不复临事稽留，方始作观，当知是人，堪作秘密阿梨也……。又於息灾法中，即能以此方便增益降伏；或增益法中，即能以此方便降伏息灾；於降伏法中，即能以此方便息灾增益。随彼彼相应之法，皆能善分别之，名善修瑜伽。”

密教以瑜伽法做如此的高调，也绝不是他们的妄语，瑜伽行者多有内证经验，身心异於常人，所见也多属实。唯其所验，是否彻於佛的本怀，则有考察之馀地。因其重於心境的发现，境界固然属实，若谓瑜伽行者的内证经验，即是佛的境界而称即身成佛，恐怕要落於增上慢了。这在佛世的小乘行者，由於修瑜伽法而自称已证四果的，其实尚未离欲，佛陀不斥他们妄语，而称之为增上慢人。

　　圣严法师：印度佛教史 【第十二章】从密教盛行到近代佛教 第二节　 密教的兴亡

　　大日如来

密教与显教相对，是大乘佛教的判别。显教是如来应化身(释迦)的逗机方便说法，密教是如来报身(大日)的秘奥真实说法；显教说历三大阿僧只劫修菩萨行而后成佛；密教则依於大日如来自受用报身所说内证自觉圣智之法，及大普贤金刚萨埵他受用报身之智，现生遇到曼荼罗阿梨，乃至灌顶受金刚之名号，由此而得甚深不可思议法，超越二乘圣者及十地菩萨，即身成佛。

可见密教是顿悟法，也是易行道，它兼有求生西方净土及印度教之与梵天合一的双重优点。在历程上是速成法，在目的上是究竟法。此一思想的形成，是在《大日经》的结集，大概是在西元第七世纪左右，由《大日经》而完成纯密的理论，唱即身成佛。稍后出现《金刚顶经》而导发了后期的金刚乘，也就是左道密教。《大日经》的主要思想是“即事而真”，原则上是来自《华严经》的“事事无碍”，又参考梵我一致的印度教思想而进一步地唱出即身成佛之教。但《大日经》是密教理论的建设者，由《金刚顶经》开出的，即将此一理论付诸於实际的生活。一切都成为“即事而真”、“事事无碍”的结果，淫、怒、痴的现象，以为即是究竟的涅盘道。这在密教的理论上可以通，在究竟的佛位上也正确，在现实的凡夫境界，却未必真的能够“即事而真”。左道密教之滥，原因即在於凡圣混淆而倒果为因！

　　法统

密教最重视法统的师承，传受密法，必须金刚上师(秘密阿梨)的灌顶，修持密法的仪轨，必须请金刚上师的加持，因为金刚上师是由师师相承而来的大日如来的代表，也必是修法有了成就的瑜伽行者。因为密教是心法，不同显教可藉语文而领受，密教必须师弟秘密授受。这一观念在婆罗门教的梵书至奥义书时代，已很风行。

　　根据密教的传说，密教是由大日如来(摩诃毘卢遮那 Maha－vairocana)，传金刚萨埵(Vajrasattva
又名金刚手、执金刚、持金刚)，金刚萨埵是大日如来的内眷属，是诸执金刚的上首，处於金刚法界宫，亲蒙大日如来的教敕而结诵传持密乘，成为付授密法的第二祖。释尊灭后八百年，有龙树(龙猛)出世，开南天铁塔而亲向金刚萨埵面受密乘，为第三祖。龙树传其弟子龙智，为第四祖。再过数百年，龙智七百岁，传付第五祖金刚智。金刚智便是唐玄宗开元年间(西元七一二－七四一年)来华的开元三大士之一。

然经历史的考证，由龙树开南天铁塔，是密教学者附会龙树入龙宫得大乘方等深奥经典的传说，托古自重。龙宫何在？据考察，北印有土邦称为龙族，或近之。龙树於雪山及龙宫得大乘经而到南印弘通，此为密教由北印的瑜伽师为根源而融会东南印度达罗维荼族的信仰(为印度教成分之一)。密教的夜叉(Yakkha)，原即为达罗维荼族的民族群神，由夜叉的勇健之姿而演为密教的忿怒尊，由夜叉尼而有密教的空行母(佛母)或明妃，乃为一例。

西藏多罗那他的《印度佛教史》也说，密教通途均以龙树为源头，此龙树乃系出於婆罗门罗睺罗跋陀罗之下，但此罗睺罗跋陀罗又被学者疑为提婆弟子之讹传；龙树将密乘下传龙智，胜天的弟子
流波又尝学於龙智之门，胜天则为稍后於护法的人。又有月称的弟子护足，也曾从龙智求学。

　　因而就有人传说龙智寿长七百岁了。

　　但据《密教发达志》卷三所说，金刚智的师承是师子国的宝觉阿梨，不是龙智。

又据吕澄的《西藏佛学原论》中说：“综合各事观之，彼传密乘之龙树者，其师罗睺罗，似出提婆之后，其弟龙智，又在胜天月称之前，或即提婆月称之间，有此一家，而与创弘大乘之龙树别为一人也。”

不论如何，据多罗那他的《印度佛教史》二十二章中说：在僧护时代，事部及行部的二类，显然已流行约有二百年了；但是，瑜伽及无上瑜伽二类，此时尚未出现，直到后来的波罗王朝时

，始见弘传。(吕澄《西藏佛学原论》一一页所引)
四部密教 现在将四部密教，略为介绍如下：

(一)事部：即是杂密，亦称作密，其修无相瑜伽，即妄以明空性之理，常我的色彩尚不浓。常聚佛、菩萨、神、鬼於一堂，尚未有胎藏界等的严密组织。虽结坛场、重设供、诵咒、结印，重於事相，尚未及作观想。

(二)行部：亦称修密，此部以《大毘卢遮那成佛神变加持经》(即《大日经》)(《大正藏》一八·一页下)为主，以《大日经·住心品》中的："菩提心为因，悲为根本，方便为究竟"三句为根本。又讲十缘生，颇类於《般若经》的性空之说；但在"菩提心"的心中，已带有常我的色彩。以大悲为本，以随机的方便而度众生，实在是表现了大乘佛教的伟大特色。

(三)瑜伽部：瑜伽部配合行部的方便为究竟而融摄世俗，故以如来做在家相(天人相)的大日为其中心，以金刚手等为其护翼，出家相的释迦及二乘圣者，被置於外围，此由胎藏界及金刚界的曼陀罗(Mandala
密坛，修密法的道场)，即可以明白。这在理论上，是因大日如来为报身佛，是化身释迦佛的本尊，本尊应居中心；在实际上，是圆融了外教的群神，且以外教的群神，均为本尊方便摄化的显现，所以，印度一切的善神恶神，都为密教所摄。由降伏的意念转为崇拜的意念，乃系出自事事无碍的即事而真，所以本尊应该是在家菩萨相。这可算是大乘密教从心理上做了左道化之大方便的准备。

(四)无上瑜伽部：这是最高的密法，此法修成，便是即身成就的佛，故在今日的西藏黄教，视无上瑜伽为最难修持的密法。没有数十年的苦修工夫，阿梨也是不教你的。这是经过净化后的黄教观念。
事实上的无上瑜伽，即是金刚乘法，即是左道密教，即是世俗化的大方便的实际行为。
无上瑜伽

在印度佛教史上，无上瑜伽乃是最后发展成功的密教法门，而且其来历多不可考察。我们所能知道其根源的，只有从那烂陀寺座主胜天论师之门，出了一位毘流波，他向龙智学密而得悉地(Siddhi 是修三密相应而得成就妙果)，他和龙树之间的传承关系是这样的：
胜天论师的学系不可考，他是继护法之后住持那烂陀寺的。

但是，无上瑜伽的密教，均说由於义蕴深妙，初不传於人世，乃由一些获得成就的大悉地师门，个别弘传出来，所以，如同萨罗诃之於"佛顶"，卢伊波之於
"遍行瑜伽母"，婆婆波之於"喜金刚"，这些密法的源流传承，便无法考察了。
自后有昙毗弊流迦、婆日罗犍陀等相继得道。又有婆罗波、俱俱罗罗阇
、嬉金刚、护足等同时并出而弘传瑜伽密和无上瑜伽密之中的五部密法："密集"、"欢喜金刚"、"明点"、"幻化母"、"夜摩德迦"。稍后，喜金刚的弟子，檀毘醯卢迦，又传出"佛顶轮"、"救度母"、"阿罗梨怛特罗"、"俱罗俱梨现证怛特罗"等。

又相传，大阇梨中有位摩檀祇，是从提婆修学而证得悉地。又有护足，也说亲承月称授其"密集"、"明点"等本典，又说尝见龙智而传其宗。故於此后，龙树、提婆、月称等人的密典注书，乃大行弘出，密乘遂与中观相涉而不可解了。

另於波罗王朝第四世达摩波罗王时(西元七六六－八二九年)，王创建超戒寺，特别尊信师子贤，及其弟子智足。师子贤是王族出身，依寂护受《中观》本论及诸论议，其说亦兼采清辨的所用唯识的逻辑中道立量派，而主弘密乘。
现在，我们可列一表以说明无上瑜伽密的主要人物的法系：

在传说中，大乘学的诸大师，自龙树、提婆、无着、世亲以下，无不成为密乘的大师。实则，据多罗那他的《印度佛教史》二十二章说：僧护以前，秘密真言之法，不无流传，而其修习，秘密藏护，未得成就之先，鲜有知其行径者。以故在修持者固不互相知，而师弟传习亦极为稀有。(吕澄《西藏佛学原论》一一页所引)
无上瑜伽师

密乘多由外教来，故其源头难考，上表系统，仅指其大概。然到智足之后，继承超戒寺的寺主者，则多已有传记可查了，其中最初的十二人，通称为"调伏法怛特罗阿梨"。他们的依次相承的情形如下：

1.智足，遍弘事部、行部、瑜伽部等的三种本典，并弘传"密集"、"幻网"、"佛平等行"、"月明点"、"忿怒文殊"的五种内道怛特罗。2.文殊贤。3.
楞伽胜贤，弘"上乐"。4.吉祥持，弘"夜摩"。5.现贤，弘"明点"。6.善称。7.
游戏金刚。8.难胜月。9.本誓金刚，弘"喜金刚"。10.如来护。11.觉贤，弘"夜摩"、"上乐"。12.莲华护，弘"密集"、"夜摩"。这些都是承智足而专弘无上瑜伽的。

除了超戒寺寺主之外，其馀尚有许多密乘诸师，例如寂友、觉密、觉寂，则均弘三部密法；甚深金刚、甘露密，则弘无上瑜伽。到了波罗王朝第七代摩醯波罗王时(西元八四八－八九九年)，又有昆睹波传来无上瑜伽中最胜的"时轮怛特罗"，他的弟子时轮足，亦力为弘通。密乘之学，到此已经大备而达於顶峰了。

在波罗王朝十一代茶那迦王时，超戒寺的学风，堪称最胜，护寺要职典掌寺门的诸师，号称“六贤门”，那就是：东门宝作寂，南门智生慧，西门自在语称，北门那露波，其次为觉贤，中则宝金刚和智吉祥友。他们博通五明，专弘密乘，尤其致力於无上瑜伽的“上乐轮”。并且也时时涉及显教中的弥勒五论、法称的因明七部－－《正理一滴论》、《量决定论》、《量释论》、《因论一滴论》、《观相属论》、《论议正理论》、《成他相续论》，同时亦注意寂天的《入菩萨行论》。

此后，超戒寺的法统虽不断，却无新的发展了，寺主之有名者则有吉祥燃灯智(即是去西藏的阿底峡)、梅怛梨波，以及阿底峡的五大弟子等。

无上瑜伽是基於大方便的融摄精神。本来是要从现实中降伏外道及恶魔，以达内外及身心之净化；但此仅从内心观想，降伏外道及魔而摄归佛教，融入佛法。最后竟尔“即事而真”，观外道诸神即为本尊，本尊世俗化，行者亦即以世俗化的生活为究竟清净。这纯是以圣位菩萨的立场自居，作着唯心观的设想。只要观想清净就是清净，观想本尊就与本尊合一，本尊现出世俗之相，行者即行世俗事了。所谓左道密教，也就因此出现。

左道密教

所谓左道密教，是对以《大日经》为主的纯密或右道密教而言。

大日如来既现天人(在家)相，受大日如来之教令现忿怒身以降伏恶魔的诸尊明王，当然也是在家相。天人有天后天女，密教的明王即有明妃，或称明王为勇父，明妃为佛母(Bhagavat1－)，又有译作空行母。根据密教的解释：“明者光明义；即象智慧，所谓忿怒身，以智慧力摧破烦恼业障之主，故云明王。”(《真伪杂记》卷一三)又说：“明是大慧光明义”；“妃是三昧义，所谓大悲胎藏三昧也。”(《大日经疏》卷九)

可见，明王明妃，本为悲智和合的表征，与所谓“以方便(悲)为父，以般若(智)为母”之理正合。但在修法之时的曼荼罗中，遂将各部部主给以配偶之女尊，称为明妃，并且比照欲界天人的欲事而行：事部则彼此相视而悦，行部相握手，瑜伽部相拥抱，无上瑜伽部则两身相交。此在《诸部要目》中说：“佛部，无能胜菩萨以为明妃；莲华部，多罗菩萨以为明妃；金刚部，孙那利菩萨以为明妃。”为了表征悲智相应，部主均有女尊为偶，修法者付之实际，便是行的男女双身的大乐。后来，遂以金刚上师为父，以上师之偶及一切修密法的女性为空行母，竟至将上师修双身法而遗的男精女血为甘露、为菩提心。佛教本以淫欲为障道法，密教的最上乘却以淫行为修道法。由中国而传到日本的密教，仅及於金刚界及胎藏界的纯密，未见到最后的无上瑜伽之行法，所以日本学者称它为左道密教。

正由於两身相交的行法之开演，接着就出现了多种象征的名词。以男子生殖器称为金刚杵，以女子生殖器称为莲华；以性交称为入定，以所出之男精女血称为赤白二菩提心；以将要出精而又使之持久不出时所生之乐为大乐、妙乐。对於男性的修持者而言，女性的生殖器实在就是一个修持无上瑜伽法门的道场；藉此道场的修持，可得悉地；因此，便称女子的阴道为“婆伽曼陀罗”(Bhagavt1－-Mandala)。“婆伽婆”是“有德”或“总摄众德”之义，密教则以“婆伽婆底”秘称女性。所以，婆伽曼陀罗，可以解作修佛母观的密坛。现在西藏的黄教喇嘛，他们戒律清净，不近女性，但到修学无上瑜伽的时候，仍以作观代替实际。初传密教至西藏的莲华生(Padmasambhava 西元八世纪人)，他与寂护之
结婚，乃是无上瑜伽的实际派，也即是红教喇嘛的先驱。

但是，切勿以为此等修法即是纵欲，或是淫猥。其末流之辈，自不免藉修法之名而享淫乐之实；初期的此派学者，却不是荒唐的淫乱之徒，他们既视此为最高的神圣，且亦有种种的仪轨限制。不过，此法原非出於佛教，并由於此法之实行而伤害了佛教的慧命。

大乐思想的源流

左道密教的大乐(Maha－sukha)思想，是出於《金刚顶经》，例如《金刚顶一切如来真实摄大乘现证大教王经》卷上(《大正藏》一八·
二○九页中)有偈：“奇哉自性净，随染欲自然；离欲清净故，以染而调伏。”又说：“此是一切佛，能转善哉相，作诸喜金刚，妙喜令增长。”

金刚(Vajra)是天神之通名，均为侍卫本尊佛的眷属，而以金刚萨埵为上首。在密教说，金刚即是佛的显现，所以也即是本尊。在同经的卷中，叙述世尊毘卢遮那，入各种供养三昧，其有一切如来适悦供养三昧、宝灌顶三昧、歌咏供养三昧、舞供养三昧等等，各各三昧，均有大天女从自心出。并说：“由贪染供养，能转诸供养。”这是欲界天人生活的秘密化。既有天女作诸供养，淫乐的行为，已经跃然欲出了。

再追遡此一思想的根源，它是来自印度教的性力派(Sa－kta)，或者音译为铄乞多派。根据日本崎正治的介绍，印度教的湿婆派之分支，由对於湿婆神之威力崇拜而引出生殖力崇拜及女神崇拜。湿婆的威力之中，有男女的生殖之力，生殖则由其妻担任，故而生起崇拜湿婆之妻的一派，这便是女神的性力崇拜。对於湿婆崇拜的右道派而言，於此女神的性力崇拜，便称为左道派。

但此女神有恶与善两方面的性格，她的威力使用於破坏之时，即是死之女神，称为卡利(Ka－l1－)，她的形貌是散发、张口、执剑、杀人，以血润其喉，用骨
环其颈。她的另一个名字叫杜尔嘉(Durga－)，原系频陀耶(又译频耶)山的处女神，从史诗时代

之后，始成为湿婆的妻，她的形貌是全身金色、骑虎、十手执兵器、杀恶魔。

此一女神的性格实在是很难捉摸，所以她的名字也极多，约有一千个，例如又有爱欲女神迦弥息芙利(Ka” mesvar1 -)，清净女神维摩拉(Vimala -)，大智女神摩诃般若(Maha - vidya -)，生育女神与大母神摩诃摩底(Maha - ma - row。)，恋爱肉欲女神那逸迦(Na - yika -)，行法修验的女神瑜伽(Yogin1 -)。总之，宇宙的任一部分，不论破坏与温和，均为此一女神的属性。万物均由女神的性力而生，故此引起以肉欲的放逸为崇拜女神的极致。

此派既以恣意的肉欲为事奉女神及崇拜女神的方法，所以在他们集会崇拜之际，即以一个裸体女子为崇拜的本尊而围绕，先饮酒(Madya)，再食肉(Ma - m.sa)、食鱼(Matsya)、期待性交(Maithuna)，最后即以男女乱杂之欢乐(Mudra)为终结，合称五摩字真言。他们将此集会密称为圣轮(Gri-cakra)。最后的性交，乃是最秘密最紧要最神圣的仪式。

以此而被摄入密教的无上瑜伽，便配上了“先以欲钩牵，后令入佛智”的观念，就用明妃来相应，以佛母来相应，以性交为修行了。

又因女神崇拜性力派的经典，称为怛特罗(Tanrowa)，其数甚多，大抵是湿婆与他的妻的对话，其成立的年代虽不明确，唯其最古部分似从第七世纪开始。故到密教的典籍，也以怛特罗为名了(见《印度宗教史》二六二至二六六页)。若以怛特罗为因相、性相、果相三相相续成就的教说，乃为西藏密教的解释。(见龙山章真《印度佛教史》二四三及二四四页)

生殖崇拜

再查性力崇拜的源头，乃是原始宗教由庶物崇拜而演化成功的。不过，据崎正治所说，庶物崇拜虽为印度原始宗教的形态，至於男女生殖器的崇拜，在《吠陀经》中并未发现，而且也不是印度土着的信仰，所以推断是由外来文化的输入，而被印度教所吸收的。但在《富兰那》文学中，既以湿婆及其妻来作为宇宙之破坏力与再生力的表现，故亦采用男女生殖器来作为此两种力量的表征了。

梵文将男阴称之为邻伽(Linga)，将女阴称之为忧尼(Yoni)。但此男女生殖器的偶像，绝不可用人工雕刻，而是以天然石块之形似男女生殖器者，作为崇拜的对象。可见此亦不过是由庶物崇拜的演变，原来仅以之象征湿婆及其妻的破坏与再生的自然威力，毫无淫秽的涵义。但是由生殖器崇拜转而为男女的性交，确系顺理成章的事。(《印度宗教史》二一六 - 二一七页)

如愿考察的话，崇拜男女生理之神秘，几乎是世界好多民族的共同观念。这是在原始时代的一些先知先觉者，根据男女和合而得的结果，作为推测宇宙万物生灭现象的原理；想像天地之生育万物，亦如父母之生育子女。再推而演化，即以男女生殖器来象征天地之威德，成为生殖器崇拜(Phallic Worship)。此种风俗，曾行之於希腊、罗马等地，迄今仍残存於印度教中。

即以中国的《易经》来说，多少也是生殖器崇拜的亚流。《周易》将龙形容乾，以牝马形容坤，以乾坤称天地，天地成阴阳，阴阳交而万物生。又以“”爻象征乾，“”爻象征坤，实即男女生殖器的符号而已。

《系辞》上传第五章中说：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”这是说明了男女生殖器的动静状态及其功能。

《系辞》下传第四章又说：“天地，万物化醇；男女构精，万物化生。”这是说明了阴阳和合的结果。

《系辞》下传第五章，说得更明白：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”这是由男女阴阳的观念，推展而为天地神明的大道理。上传四章已说到“一阴一阳之谓道”，是天地的自然之道，也是男女的人伦之道；又说“阴阳不测之谓神”，变化而不可捉摸的力量，就是神。古代以“神道设教”，其原则已尽备於此了。

《易经》的《系辞》，是孔子对於周公所作《易经》卦爻的解释，儒圣既做如此观察，当不致有误的了。但此确系先民对於宇宙人生的一种庄严而伟大的考察，以致后世的方士，将此演为房中术，印度的性力派，视之为实际的行事，由此看来，也是不足为奇了。

佛教的灭亡

当然，原始的先民，以男女生殖之事，演为宗教的信仰，我们不应抨击其为愚蠢，如果今人而仍奉行原始先民的信仰，那就愚不可及了。

密教，也确有许多优点。真言密咒及瑜伽行法，也确有相当的效验；纵然是双身法及房中术等，也多少有些生理学上的根据。近代的中国密教学者，大多也对道教的方术深感兴趣，原因即在於它们之间，确有相通之处。

但以佛教的本质而言，唯有理解并实践四谛法，才能达成真解脱的目的；唯有实践戒定慧三无漏学及四摄六度，才是真正的成佛之道。若藉佛法之名而行外道之实，佛教岂能不亡！

因此，到了波罗王朝的第十七代，罗摩波罗王时，无畏现护即成了印度密学的殿军。其后不久

，第十八代夜叉波罗王时，大臣罗婆斯那篡位，波罗王朝即告
覆亡，继之以四代约八十年的斯那王朝。现将波罗王朝与佛教有关的大事年代，列表如下：

然而，即在波罗王朝偏安之初期，回教的摩诃末将军，就开始占领了印度河流域。西元十世纪后半期，回教占领喀布尔并奠都於彼，又侵旁遮普，遂入内地，先后达十七次。回教徒的战士们，深信杀死异教徒为其求生天国的方法之一，所以每入侵，必将原有的佛寺焚毁，屠杀佛教的信徒，则更不用说。

到了十一世纪，波罗王朝末期及斯那王朝时代，回教军队更加深入，终将佛教的最后据点之东印一隅，也被一扫而光。於是，密教的大师星散，多经喀什米尔诸地而避入西藏，部分则逃至尼泊尔一带。硕果仅存的那烂陀寺，也只剩下七十馀人。不久王室改宗回教，未逃出的佛教徒，不改信回教，便入於印度教，西元十二世纪之末，佛教便在印度绝迹了。

从上可知，佛教之在印度灭亡，有两大因素：一是佛教自身为了迎合印度的外道，结果也变成了与外道合流而使自己融入於印度教中。二是回教军队的屡次入侵与彻底摧毁，而使佛教没有了容身之地。

圣严法师：印度佛教史 【第十二章】从密教盛行到近代佛教 第三节 印度的近代佛教

复兴的曙光

经过回教歼灭之后的印度佛教，在我国南宋宁宗(西元一一九五－一二二四年)之时，即告消声匿迹。在政治方面，回教人入侵之后，建立了莫兀儿帝国。相继而来的是欧洲的白人，先后有葡萄牙人、荷兰人、英国人、法国人，最后便由英国全面统治，而於西元一八七七年成立了英印帝国，英国的维多利亚女王，兼做了印度的皇帝。

迄西元一九四八年，始获得独立。但在独立以前的一年，已经由於回教徒及印度教徒的相互仇视而在英国政府的监督下，将印度的版图，分割为印度及巴基斯坦，成了两个国家。

正由於异民族的长期统治，同时有若干知识分子也受了时代思潮的激动，所以争取民族独立，主张民权平等的要求，便日益迫切。为了团结全民以对抗外侮，为了同情贱民阶级的悲苦生活，就有甘地先生应运而起。甘地坚持不合作及不用暴力的主义，以反抗英国政府；他穿上了贱民的服装，以提高贱民阶级的自尊。

我们知道，印度教是阶级主义的宗教，印度教之能在回教入侵数百年后尚未灭亡，是由於他们的战斗精神，所以，甘地的非暴力主义及贱民平等思想，并非印度教的产物，倒与佛教吻合。甘地自己也说：“印度教中把不可接触列为教规，那是一种腐化的部分，或只是一个赘瘤。”又说：“请看菩萨(系指释尊)的慈悲，不但施於人类，而是广泛及於一切生物。”(《甘地自叙传》第七章)

事实上，今日的印度人民，已不仇视佛教，且以佛教发源於他们的国家为光荣，甚至印度的前总理尼赫鲁说：“印度是佛陀的祖国，佛教教义崇尚和平，向世界宣扬佛的和平主义，是我们每一个佛子都应有的责任。”(星云法师《海天游
[跳-兆+宗]》一六六页，一九六四年初版，《觉世》旬刊社出版)

因此，佛教在印度，已经露现了复兴的曙光，虽其人数的比例，尚是印度各大宗教中的第六位，它们的次第如下：

(一)印度教：三亿零三百一十八万六千九百八十六人。
(二)回教：三千五百四十万零一百一十七人。
(三)基督教：八百一十五万七千七百六十五人。
(四)锡克教：六百二十一万九千一百三十四人。
(五)耆那教：一百六十一万八千四百零六人。
(六)佛教：一十八万零七百六十九人。
(七)拜火教(教)：一十一万一千七百九十一人。
(八)犹太教：二万六千七百八十一人。
(九)各部落原始宗教：一百六十六万一千八百九十七人。

以上统计，系出於一九六○年日本出版的《佛教大年鉴》一七页。其中所列的锡克教(Sikhism)，它由生於西元一四六九年的难能教主(Guru Nanak)所创，他出生於旁遮普地方的武士阶级，鉴於印回两教的冲突而研究各宗教教理，发现印回二教的上帝只有一个，它是超乎世间，而永恒存在。他主张内心的真纯信仰，不同意偶像的崇拜。

重视佛教

近世以来的印度，除了其民族独立运动需要佛教的思想，在国际上的许多学者，也给佛教带来了新的希望，由於印度佛教遗迹的继续发掘出土，以及梵文和巴利文佛典的研究考察，已向世界公布：佛教虽是古老，佛陀的教义，却被发现仍是如此新鲜而合乎时代思潮的要求。

印度政府为了配合这一形势，特别设有考古部，派员四处探寻佛教的遗迹，如今，凡是已被发掘出土的，均加保护，并整理其环境，同时在加尔各答及鹿野苑(Sarnath)等处，成立博物馆，储藏陈列各项佛教的古物，以供来自各国的学者及朝圣者的观摩参礼。

据朱斐居士说：“印度政府在近十年来……将每一处通达圣地的公路上铺了柏油，各处圣地也装了电灯，并且在每一圣地，都建有政府的招待所，以接待各国来印朝圣的佛教信徒。政府机关首长的办公厅里，除了甘地先生的遗像外，多加上了一幅佛陀圣像。”(朱斐《空中行脚》三六页)

印度重视佛教的表现，尚有在一九五六年，由政府主办了释尊灭度二千五百年纪念大典。一九六○年，又在德里建设一所佛陀纪念公园(BuddhajayantiPark)。一九六四年，又由政府协助，在鹿野苑召开了第七届世界佛教徒联谊会。

正由於政府重视佛教，凡是去巡礼佛陀圣迹的外国人，无不受到印度朝野的竭诚欢迎。例如西元一九四○年一月，太虚大师访问印度，即有这样记事的诗句：“甘地尼赫鲁太虚，声声万岁兆民呼；波罗奈到拘尸那，一路欢腾德不孤。”又於一九六三年，白圣法师率团前往朝圣，也受到了印度总理尼赫鲁的亲切接见。

但是，要介绍近代的印度佛教，必须记得另外两位伟大的居士，那就是达摩波罗及安培克两位功臣了。

达摩波罗

达摩波罗居士(Dharmapa - la Anagarika
西元一八六四 - 一九三三年)，生於锡兰可伦坡的一家家具制造商的家里，他的家人信佛，却把他送往一间基督教的学校受教育，但他不愿接受基督教的信仰。后来，他受到美籍的佛教徒邬克德上校(Colonel Henry Stell Olcott
西元一八三二 - 一九○七年)的感化，便对佛教的信念坚固起来，进而研究佛教，接着便宣誓将以复兴佛教为其毕生的目的。

西元一八九一年，达摩波罗首先到印度巡礼了鹿野苑，见到昔日的圣地，竟是一片荒凉的景象，他又到了佛成道处的佛陀伽耶。当年他才二十九岁，正好是释尊出家的年龄。这次造访，给了他更多的启发，於是下定决心，就在那年十月的下旬，召开了重兴圣地的国际佛教徒会议。

西元一八九二年，他即以“印度教与佛教之关系”为题，初次在加尔各答传道，并创设大菩提会事务所，创《摩诃菩提杂志》，藉以联络各国教友。因此，他又访问了美国、夏威夷、欧洲、日本等国家地区，在各国教友的援助下，他的大菩提会(Maha - bodhi
Society)终於成立。他以佛教已被放逐了八百年之后，现又重回故乡而自慰，并且以此勉人。他说他要以佛陀超越一切阶级的信条，来奉赠给印度的人民。

达摩波罗居士在印度为复兴佛教，工作了四十多年，广传教义，培植人才，设立分支机构，便利朝圣的教友。例如在鹿野苑的摩诃菩提社，对於前往朝圣的人，均予借住，唯膳食自理；现在加尔各答的该社，也有专供朝圣教友们住宿的房舍。

他病逝於西元一九三三年四月二十八日，但他给予印度佛教的生机再现之功德，将永为后世敬仰和赞扬。

安培克博士

安培克博士(Dr.
Ambekar)本生於被印度教视为“不可接触”(Caste)的贱民之家，故他在少年时代即遭受到各种场合的歧视和虐待，印度教的种种制度使他深深地感到不满。后来有一位基督教的传教士，认为他可以造就成为一个基督徒，便协助他留学英国，并取得法学博士的学位。二次大战后，印度独立，他被任命为第一任司法部长，又成为印度新宪法的起草人及新印度的指导者之一。但他感到，若要改革社会制度的弊端，最彻底的办法，唯有实现佛教的四姓平等的社会，方能解救贱民阶级的疾苦。於是，他便宣布，自己改信佛教，劝导他的贱民群众信佛，并於一九五五年发起佛教主义运动。

终於，在一九五六年六月十四日，安培克博士夫妇，率领了他的群众约五万人，在印度中部拿格浦尔 (Nagpur)一个四十英亩大的广场上，由印度当代最负盛名的司塔维拉法师(Ven. U. Chandramani
Maha - stha - vira)，主持典礼，代表僧团，接受他们的集体皈依。同时皈依的，尚有前高等法院院长尼奥基博士(Dr. M. B. Niyogi)，以及梅令达大学院校长契拿司(Sri. M. B.Chitnavig)等社会名流。

可惜，这位虔信佛教的法学博士，竟於同年的十二月间，抱病出席於尼泊尔召开的世界佛教徒友谊会第四届大会时，在他演说之后，即与世长辞了。

但是，他对佛教经过三十年的研究之后，所完成的一部《释迦和他的宗教》，
已於一九六八年十一月二十四日“全印度佛教会议”中通过，被采用为印度新佛教徒的圣典。可见他对印度佛教的复兴运动，影响之大而且深了。

佛教学者的活动

佛教在印度，自从印度教复兴之后，已为印度教所吸收，他们不以佛教为一独立的宗派，而是将佛教与湿婆崇拜及毘纽笯崇拜，视为同一个宗教。唯在锡兰方面，仍以巴利语圣典的传持，维系着上座部佛教的纯一的信仰。

近世以来，印度与锡兰两地，对於佛教虽各持不同的态度，但在研究方面，均有很多人才和许

多贡献。唯在印度的佛教学者，因其不能将佛教置於独立的地位，总以印度教作为正统的思想，所以不无缺点。然而，印度学者接受了西方人的治学方法，故能持一客观和批判的态度来研究佛教。他们研究的对象，初受锡兰的影响，着眼於巴利语圣典；后来扩大范围，乃以梵文及巴利文圣典为主，做语言学及文献学的考察，旁及哲学、考古学、历史学和美术等的研究。最近又增设了专攻佛教学的大学和研究所，同时派遣留学生至日本等地，研究佛教。

当然，印度佛教的复活，既是仰助於达摩波罗的反哺，在学术上的启蒙，也不例外，达摩波罗的摩诃菩提协会创立之后，即有几位印度学者，去锡兰研究巴利语，因而奠定了印度近代佛学的研究基础。

西元一八九二年，便由印度人，在加尔各答创立了佛教圣典协会(Buddhist Text Society)。在此之前，则有弥多罗(Ra - jendra La - laMirowa 西元一八二四 - 一八九二年)、斯脱利(Hara Prasa - da sa - srowi 西元一八五三 - 一九三一年)和达斯(Sarat Chandra Das 西元？ ---一九一七年)三人，为近世印度佛教学的草创者。弥多罗着有《尼泊尔佛教目录》(Sanskrit BuddhistLiterature of Nepal 西元一八八二年)，西元一八八八年又出《八千颂般若》的校订版。斯脱利曾协助弥多罗对於尼泊尔佛教文献的整理，后来则亲自到尼泊尔做了两次寻访佛典的写本，并且校订了《不二金刚集》(Advayavajra-samgraha G. O. S. 西元一九二七年)。达斯乃为印度人研究西藏佛教的先驱，他进入西藏，踏访藏文佛典，并对喇嘛教进行调查的结果，除了撰写报告 Indian Pandits in the Land of Snow(西元一八九三年)等之外，又於西元一九○八年校订了西藏语的佛教史《如意法善树》，西元一九○二年则着成《藏英辞典》。

以上三人，也可算是“佛教圣典协会”的先驱者。此后，该会的工作是每年刊行年报、校订原典、翻译和出版，与孟加拉亚洲协会(Royal Asiatic Society of Bengal 西元一七八四年)合作，成为印度学者研究佛教的中心。

其次，要推达斯的弟子韦提耶勃莎那(Satis Chandra Vidya - bhu - s.an.a 西元？ ” 一九二○年)，他曾协助达斯，担任佛教圣典协会的事务。他初学於加尔各答大学，后至锡兰研究巴利语佛教，归国后便任加尔各答大学的校长，他的专长是印度论理学，着有《印度论理学史》(History of IndianLogic 西元一九二二年)等，乃为研究因明学的基础书。他的继承者是白罗亚(Beni Madhab Barua

西元？ - 一九四八年)，担任加尔各答大学巴利语的主任教授，他的主旨是在究明佛教之所以成立的历史背景，故着有《佛教以前的印度哲学史》(History ofPre-Buddhist Indian Philosophy 西元一九二一年)以及邪命外道之研究等的论书。

同在加尔各答大学内的印度佛教学者，尚有巴他茶利耶(Vidhushekara Bhattacharya)与B.C。劳(Bimal Churn Law)两位教授，前者以研究梵文及藏文文献为主，后者则为巴利文文献的大师。

巴他茶利耶曾於西元一九三一年，将龙树的《大乘二十论》及提婆的《四百论》由藏文还原为梵文，西元一九二七年则将《因明入正理论》译为印度文，并且着有《佛教的基本概念》(The Basic Conceptionof Buddhism 西元一九三二年)，迄今仍以垂暮之年，校订《瑜伽师地论》的梵本中。

B. C。劳的学术领域很广，除了佛教教理的研究之外，对於佛教史、社会学、地理学、民族学和耆那教等，均有深入的研究，所以他的着作，已达五十册，乃为近世印度学者之中着作量最多的一位。在研究工作上，他是白罗亚的后继者，他的主要着述有巴利语圣典的校订、英译，和传记的撰着，另有《巴利文献史》(History of PaliLiterature 西元一九三三年)、《古代印度之种族》(rowibes in Ancient India 西元一九四三年)等。

同为白罗亚的弟子，尚有达脱教授(Narinaksha Dutt)，他的最初着作有《大乘佛教的诸相及与小乘的关系》(Aspects ofMaha - ya - na Buddhism and itsRelation to Hinaya - na 西元一九三○年)、《初期佛教的教团》(Early Buddhist Monachism 西元一九四一年)，但他主要的特长在於梵文佛教，故於西元一九三四年校订了《二万五千颂般若》出版，一九五二年又校订了《法华经》出版，此后继续校订含有《根本说一切部毘奈耶》及《三昧王经》的《吉尔吉特写本集》，当他在加尔各答大学退休之后，即任孟加拉亚洲协会的会长等职。

由於以上诸位大学者的薰陶之下，加尔各答大学的佛教学者辈出，俨然形成了一个加尔各答佛教学派。其中包括现任那烂陀大学巴利文研究所所长马克尔杰(Satkari Mukherje, Buddhist Philosophy of Universal Flux 西元一九三六年)；一九五六年去世的巴咯却(P. C. Bagchi)，乃是着名的中央亚细亚考古学者；麦琴达尔(R.C.Majumdar)是专攻东南亚佛教史的学者。

与加尔各答大学同为佛教学研究之中心的，则为维湿瓦巴拉迪大学(Visa - nti Bhiksu)这所大学的特色，是以梵文与汉文佛典的研究为主。在巴咯却教授担任副校长期间，出有《二种梵汉语汇》(Deux-lexiques Sanskrit-chinois西元一九二七、一九三七年)、《中国的佛教圣典》(Le Canon Bouddhique en Chine西元一九二七、一九三八年)。另有萨斯特利教授(N. Aiyaswami Sastri)将汉文的《观所缘论》、《稻芊经》、《大乘掌珍论》、《十二门论》等还原为梵文。

Santi Bhiksu Satri则将《发菩提心经》、《发智论》等还译为梵文。摩克波提耶(S. K. Mukhopadhyaya)教授校订了《三无性论》及《金刚针论》等书。帕罗塘(Pralhad Pradhan)教授校订了《阿毘达磨集论》，於一九五○年出版。

另有摩诃菩提协会，在鹿野苑设立出版社，将巴利语圣典，译成印度方言出版，该会僧侣会员的摄化对象，多为印度人及欧洲人，因其不乏饱学的比丘。

现在佛陀的祖国，已有几所研究佛学的中心，例如普陀那的伽耶斯瓦研究所(Kashi Prasad JayaswalResearch Institute)、那烂陀的巴利文研究所(Na - landa Pa - li Institute)、波奈勒斯的印度大学等。

总之，在今日的印度，研究佛学的风气，已不寂寞，并已有了相当的成就。(以上取材於日文《近代佛教讲座》第一卷二六九 - 二七六页)

教团的概况

今日印度的佛教，在文献的整理和研究方面，虽不乏高人，在教徒的摄化方面，却尚不够理想。也就是说，知识的或学问的佛教，固然已经在上层结构的大学里生根滋长；信仰的或生活的佛教，还未能够渗入印度人的社会，更未能够普及民间。纵然印度教徒也崇拜佛陀，那却不是真正的佛教。据朱斐的《空中行脚》三七页说：除了印度僧伽，现在锡兰僧十五人、缅甸僧十二人、日本僧六人、中国及泰国僧各十人，信徒仅得四百万人。又据查询所知，印度比丘及沙弥约二十多人，能够弘法的比丘，仅三、四人而已。这以印度人口的比率来说，实在是太少了。

佛寺的建筑，现有印度的、锡兰的、缅甸的、日本的、泰国的和西藏的。中国则有李俊承居士捐资、德玉法师督建於鹿野苑的中华佛寺，由果莲比丘尼建於拘尸那罗释尊涅盘处的极乐寺，由永虔法师建於佛陀伽耶的大觉寺，由仁证法师建於舍卫国的华光寺，由福金喇嘛建於那烂陀的中华佛寺。

正由於佛教的教团，在印度尚极脆弱，目前急需展开佛教信仰的复兴运动，印度政府也有意协助。只是弘法及住持佛教的僧尼太少，所以，印度人以及在印度的中国人，盼望能有更多的僧尼前去印度，为复兴印度的佛教而献身。

编者序

圣严师父《印度佛教史》、《西藏佛教史》、《日韩佛教史略》等三册大作，原本为一合订精装钜着，书名《世界佛教通史》(上)，由法鼓文化的前身，东初出版社於一九六九年发行问世。

由於师父精严的学术背景，厚实的修证工夫，广博的教育理念，与深切的菩提悲愿，成就了本书的涵盖面与独特性。其内容深入浅出，史料完整丰富，考证精确详实，文笔优美流畅，普遍受到教内外大众的喜欢，并且也深获学术界的重视好评，在同类着作中，诚为相当稀有难得。因之本书也多次再版，并於一九九三年收录於《法鼓全集》当中。

《通史》原书严谨有序，条理井然，即使分章阅读，也可视为三本结构完整的着作。法鼓文化一方面因应众多读者的热烈回响，另一方面也鉴於时代的变迁以及阅读的方便，於是将之重新整理编订，依地区分为三册，以平装本的面貌与大众见面，务求满足读者阅读上的多元需求。

圣严师父曾说，要想对这个源远流长又博大精深的宗教做宏观性的了解，从
历史的角度切入是最好不过了。佛教发源於两千多年前的印度，在因缘的变化流转中，有部派佛教的分裂、大乘佛教的开展，有与各个不同民族文化结合后所呈现出的特色。这不仅只是一个宗教的发展过程，它真正的意义在於这是人类文化、思想史上的里程碑。

从丰富的客观史料着手，加上师父独特的文笔见地，这是一套结合了历史、哲学、宗教与文学的好书。全书以社会环境与时代变迁为背景，以教团活动及教理思想做经纬，不但有佛教徒必须具备的智识，也适合社会各阶层人士研究阅读，不论是任何背景的读者，相信都将有满意会心的收获。

一九九七年仲夏，惭愧弟子张元隆恭写於农禅寺

圣严法师简介

圣严法师，佛学大师、教育家、佛教弘法大师、日本立正大学博士，也是禅宗曹洞宗的第五十代传人、临济宗的第五十七代传人、台湾法鼓山的创办人。

圣严法师，1930年出生于中国江苏省南通县，13岁出家，青年时期留学日本，1975年获日本立正大学文学博士学位。

回台湾后，圣严法师历任台湾中国文化大学教授，中华学术院佛学研究所所长，美国佛教会副会长及译经院院长，创办中华佛学研究所，发行佛学学报及佛学研究年刊，为辅大、政大、文大博士及硕士研究生担任论文指导。又创办法鼓山国内外禅修，文教、慈善体系的人文社会大学、僧伽大学、僧团道场、七个基金会、中英文四种定期刊物。他以中、日、英三种语文在亚、美、欧各洲出版的着作近百种。他的着作之中发行量最多的是《正信的佛教》，已超过三百万册，译本最多的是《信心铭》，已有十种，系列册数最多的是[寰游自传]及[禅修指引]，这些着述均受广大读者的欢迎。

圣严法师所推动的理念是，提升人的品质，建设人间净土，以教育完成关怀任务，以关怀达到教育目的。

二00九年农历正月初九(2月3日)，长期患肾疾的台湾法鼓山创办人圣严法师，下午四时圆寂（台湾地区时间），享寿80岁。